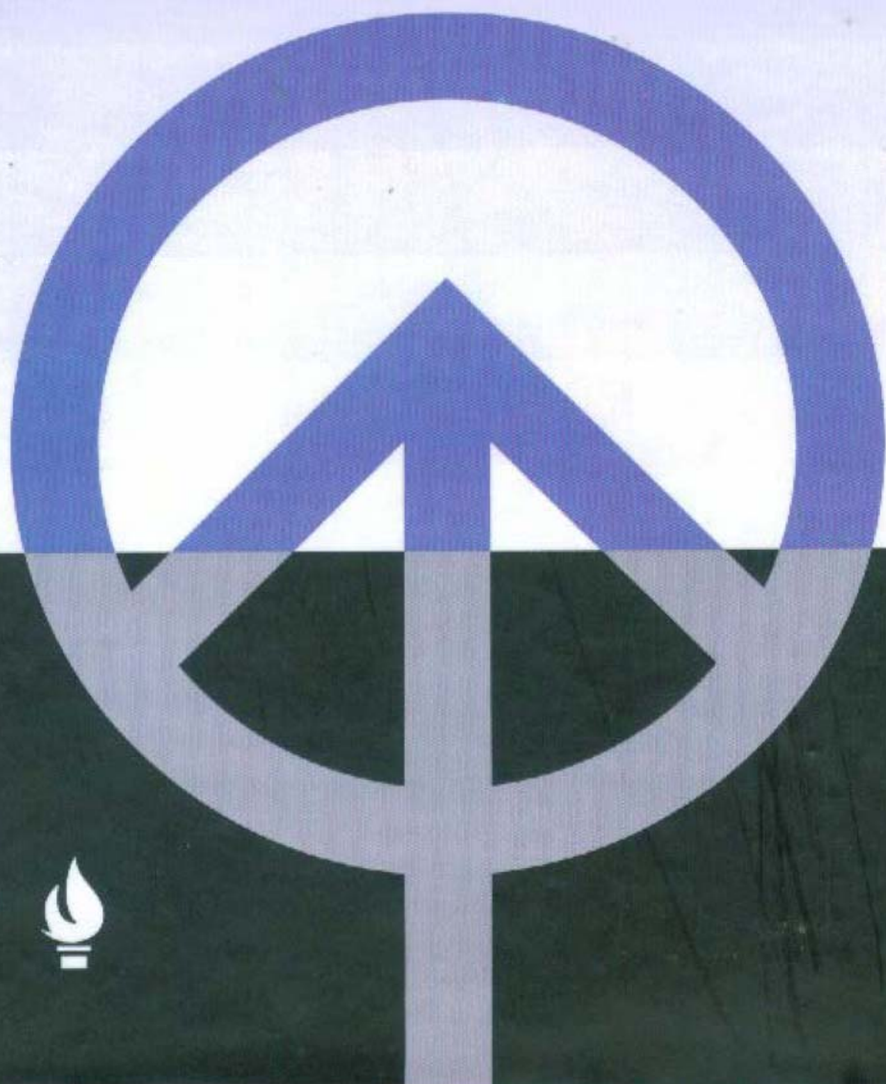
امن کی سیاست میں خواتین کا کردار

تالیف: پاولا بینرجی

ترجمہ: اعزاز باقر





امن کی سیاست میں خواتین کا کردار

تالیف: پاولا بینر جی

ترجمہ: اعزاز باقر

مشعل بکس

آر-بی5، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور۔54600، پاکستان

امن کی سیاست میں خواتین کا کردار

تالیف: پاولا بینرجی

اُردو ترجمہ: اعزاز باقر

ناشر: مشعل بکس

آر-بی-5، سیکنڈ فلور،

عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن،

لاہور-54600، پاکستان

فون وفیکس: 042-35866859

Email: mashbks@brain.net.pk

http://www.mashalbooks.org

پرنٹرز: بی پی ایچ پرنٹرز، لاہور

قیمت: -/540 روپے

فہرست

حصّہ سوئم: اظہارِ رائے

پیش لفظ

اس کتاب میں یہ مفروضہ رنظریہ اجاگر کیا گیا ہے کہ امن کی سیاست میں خواتین کا کردار نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس سوال کا جواب تلاش کریں کہ اس کی سیاست میں خواتین کے موضوع کو احاطہ نگاہ میں لانے کی کیا ضرورت ہے، ہمیں اس امر کا تعین کرنا پڑے گا کہ امن کی اصل تعریف کیا ہے۔ امن کوئی اتنی حسّاس یا غیر معمولی اہمیت کی حامل اصطلاح رتصوّر نہیں ہے کہ اس کی ایک اپنی علیحدہ تاریخ مرتب کی جائے۔ جب تھیوسی ڈائڈز (Thucidides) نے امن کے موضوع پر قلم اٹھایا تو وہ پیلو پونیزین (Peloponesian) جنگ کی طوالت سے پیدا ہونے والی تکلیف دہ اکتاہٹ کے احساس سے نجات حاصل کرنے کی کوشش تھی۔ یہ کوئی خلافِ معمول بات نہیں ہے: جب کبھی بھی امن کی تاریخ لکھنے کے عمل کا آغاز ہوتا ہے تو اس میں تقریباً ہمیشہ جنگ اور امن دونوں عوامل کو مدّ نظر رکھا جاتا ہے۔ جنگ کے عنصر کو نظر انداز کر کے امن کی تاریخ رقم کرنے کے لئے لکھاری کو مکالموں، مشوروں اور مباحثوں کی تاریخ سے مواد اخذ کرنا پڑتا ہے۔ امن میں ایسی کیا خصوصیت ہے جو خود اپنی تاریخ کی نفی کرتی ہے؟ اس معمے کو حل کرنے کے لئے ہمیں ان کے حوالے سے تسلیم شدہ یا مرّ وج علمی مباحثوں یا نظریات کا جائزہ لینا ہوگا۔ امن کے حوالے سے کانٹ (Kant) کی منطق اور کانٹ کے وہ مافوق الفطرت عزائم یا ارادے جو کئی برسوں تک امن کے موضوع پر ہونے والے مباحثوں یا نظریات کا رُخ متعین کرتے رہے ہیں، اس کا ربط بڑی سختی سے جنگ کے ساتھ جوڑتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہم عصر لکھاری افراد بھی ناگزیر طور پر امن کا موازنہ تشدد کے ساتھ کرتے رہے ہیں جیسا کہ اس موضوع پر ایک حالیہ مقالے بہ عنوان

وائلنس اینڈ پیس: فرام اٹامک بم ٹو ایتھنک کلنگ'' (تشدد اور امن: ایٹم بم سے لے کر نسل کشی تک) کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے۔ ہم ایک بار پھر اسی دوُرخی عنصر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ تاہم ناقدانہ نظریات کا تجزیہ کرنے والے ماہرین میں سے خواتین دانش وروں کی کوشش یہ رہی ہے کہ وہ اس مسئلے کی دوُرخی نوعیت سے پہلوتہی کریں۔ بیٹی ایئرڈن کے نزدیک امن ''مخصوص قسم کی سیاسی، اقتصادی، اور سماجی تبدیلیوں کا ایک ایسا پیچیدہ مرکب ہے جو کسی نہ کسی حد تک دنیا کو انصاف سے قریب تر کر دیتی ہیں۔(Reardon 1993:4) مفکّر اور خود کو ماں تسلیم کرنے والی سارہ روڈِک کے نزدیک امن کی سیاست پیچیدہ، مثالی، اور عملی سرگرمیوں کا ایک ایسا جزو ہے جس میں ماؤں کا کردار شامل ہوتا ہے۔(Ruddick, 1989)۔ تاہم ان میں سے کوئی بھی دانش ور اس امر کی نفی نہیں کرتا کہ جنگ یا تشدد کی سرگرمیاں امن کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہیں۔ اگر ایسا کہا جا سکتا ہے کہ یہ سرگرمیاں امن یا اس کے عالمگیر پہلوؤں کے حوالے سے برتر علمی مباحثوں کی حیثیت رکھتی ہیں تو اس امر کا کھوج لگانا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ امن کے مقامی پہلوؤں کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے اور آیا ان کو پیشِ نظر رکھ کر ہم امن کے تصوّر کا بہتر فہم حاصل کر سکتے ہیں۔ امن کی سیاست کا بہتر فہم حاصل کرنے کے لئے ہمیں شاید امن قائم کرنے کے عمل پر نگاہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔ تحریک نسواں کی بہت سی تجزیہ کار خواتین اس امر پر متفق ہیں کہ امن کو دیگر عوامل سے علیحدہ کر کے بالکل انفرادی حیثیت میں زیرِ غور لانا ایک آسان مگر بے سود عمل ہے۔ میرا اپنا تجربہ بھی یہی کہتا ہے کہ امن کی کوئی حتمی یا فیصلہ کن تعریف نہیں کی جا سکتی۔ چند برس پہلے میں نے شمال مشرقی ہندوستان کے ایک فساد زدہ علاقے کی لڑکی سے پوچھا کہ اس کے نزدیک امن کا مفہوم کیا ہے۔ مجھے انتہائی حیران و پریشان نظروں سے دیکھتے ہوئے وہ بولی ''غالباً جب اردگرد بندوق کی گولی کی کوئی آواز سنائی نہ دے تو امن ہوتا ہے۔'' وہ جس علاقے سے آئی تھی وہ پچاس برس سے زیادہ ایک مسلح تصادم کی زد میں رہا ہے۔ لبریشن ٹائیگرز آف تامل ایلام (LTTE) اور ریاست سری لنکا کے درمیان 2001ء کے بعد ہونے والی جنگ بندی کے بعد میں نے شمال مشرقی سری لنکا میں ایک نوجوان ماں سے یہی سوال کیا تو اس کا جواب تھا کہ امن کا مطلب ہے بچوں کے لئے زیادہ خوراک۔ اس جواب سے ملتے جلتے بہت سے ایسے جواب ہیں جن کو یہاں شامل کیا جا سکتا تھا، مگر اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ ان جوابات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ امن کی کوئی ایک

مخصوص تعریف نہیں کی جاسکتی۔ امن کا مفہوم اس علاقے کے حساب سے مختلف ہوجاتا ہے جہاں سے یہ احاطہ تصور میں لایا جاتا ہے کیونکہ امن اپنی بہترین شکل میں عام طور پر تصوراتی ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں امن کے ان پہلوؤں پر غور کیا گیا ہے جو جنوبی ایشیاء کی عورتوں کے تصور اور عملی جدوجہد کے حوالے سے سامنے آئے ہیں۔

یہ کتاب ساؤتھ ایشیاء پیس سٹڈیز کے سلسلے کا ایک جزو ہے۔ شروع سے ہی ہماری یہ کوشش رہی ہے کہ ہم مختلف زاویے بناتی ہوئی امن کی کثیر جہتی شکلوں کو سامنے لے آئیں۔ ہمارے مباحثے کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ امن محض جنگ کی ہی متضاد یا مثبت رمنفی شکل نہیں ہے۔ جنوبی ایشیاء کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والی خواتین کے جوابات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ امن سے مراد محض تشدد کی لہر کا اختتام ہی نہیں ہے۔ اقوام متحدہ (UN) کی طرف سے خواتین کا جو عشرہ منایا گیا تھا اس کے نتیجے میں مثبت امن کی نئی اصطلاحات سامنے آئی ہیں بمقابلہ منفی امن کے جو کہ صرف جنگ کے خاتمے کا نام ہے۔ مثبت امن کا تعلق اس امر سے ہے کہ خواتین کو جن بنیادی ناہمواریوں کا سامنا ہے ان کو از سرِ نو جائزہ لے کر دور کیا جائے۔ اب دو عشروں کے بعد جنوبی ایشیاء کی خواتین کی امن کے لئے جدّ وجہد سے یہ امر واضح ہوتا جا رہا ہے۔ امن محض خرابیاں درست کرنے کا نام نہیں ہے۔ اگرچہ مثبت امن کی تعریف اکثر اوقات امن کے مردانہ مباحثوں کی نسبت زیادہ مشمول (inclusive) ہے، تاہم یہ بھی خامیوں سے مبرّا نہیں ہے۔ امن کے تجربات کو زیادہ مؤثر و مربوط شکل دینے کی کوشش کرتے ہوئے ہم نہ صرف اس کی پیچیدگی رجامعیت وغیرہ کو بلکہ امن کی سیاست کے تجربات کے تنوع اور زرخیزی کو بھی کم کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں یہ عملی تدبیر زیادہ کارگر رہے گی کہ امن کی کوئی متعین یا مخصوص تعریف کرنے کی کوشش سے ہی مکمل طور پر اجتناب کیا جائے اور جنوبی ایشیائی خواتین کے نظریات کو خود ساختہ انداز میں اجاگر ہونے دیا جائے۔

اب ہم اگلے اور ممکنہ طور پر ایک وسیع روایتی سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں: وہ یہ کہ امن کی سیاست میں خواتین کے کردار کا مطالعہ کیوں؟ کیا خواتین کے تجربات اتنے اہم ہیں کہ اس طرح کی کتاب لکھنے کا جواز پیدا کر سکیں؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر امن مذاکرات میں عورتوں کے شمولیت نظر کیوں نہیں آتی۔ یہ نکتہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اس طرح کے سوالات ایسے

وقت اٹھائے جا رہے ہیں جب خواتین امن کی سیاست میں اپنے کردار کی شرکت کی خواہاں ہیں کیونکہ اگر خواتین جنگی سیاست کے میدان میں قدم رکھتی ہیں تو انہیں ہمیشہ یہ کہہ کر دھتکار دیا جاتا ہے کہ ان کا تعلق سیاست کے ''نرم تر'' شعبے سے ہے۔ چنانچہ خواتین کے لئے جنگ یا امن دونوں میں سے کسی بھی ایک شعبے میں قدم جمانا آسان نہیں ہے۔

تاہم اب یہ امر کوئی راز نہیں رہا کہ مرد اور خواتین دونوں ہی منظم تشدد کی پُر زور و مساوی حمایت کرنے لگے ہیں۔ برسوں پہلے جین ایڈمز نے یہ دلیل پیش کی تھی کہ اس عقیدے کا کوئی جواز نہیں دیا جا سکتا عورت محض اس لیے جنگ کی مخالف ہے کیونکہ وہ مرد نہیں ہے۔ ہر ملک میں ابھی بھی عورتوں کی ایسی وسیع تعداد موجود ہے جو یہ یقین رکھتی ہے کہ جنگ ناگزیر اور برحق ہے، اور جب ان کے بیٹے فوج میں بھرتی ہوتے ہیں تو انہیں یوں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے وہ ممکنہ طور پر عظیم ترین قومی فریضہ سرانجام دے رہے ہوں اس کے باوجود، خواتین کو جنگ سے شاید ہی کوئی خاص فائدہ حاصل ہوا ہو۔ درحقیقت انہیں روایتی طور پر ریاستی طاقت کے اہم مراکز سے ہی اس بناء پر دور رکھا جاتا رہا ہے کہ وہ واضح طور پر وہ جنگ میں اپنی جانیں قربان کرنے کے ''عظیم الشان مقصد'' کی پیروی نہیں کرتیں۔ خواتین سماجی سائنسدانوں اور عملی کارکنوں نے اس راز یا اسرار سے بھی پردہ اُٹھا دیا ہے۔ بنگلہ دیش، بوسنیا، روانڈا، سوڈان ہر جگہ یہی کچھ دکھایا گیا ہے کہ یہ عورتوں کے جسم ہی ہیں جو میدانِ جنگ کا کردار ادا کرتے ہیں اس کے باوجود یہ بھی ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ امن اور جنگ دونوں کے حوالے سے فیصلہ سازی کے عمل میں عورتوں کو شاذ و نادر ہی شریک کیا جاتا ہے اور اسی بناء پر ان سے محض یہی توقع رکھی جاتی ہے کہ وہ طاقت ور حلقوں کے احکام کے آگے سرخم کر دیں۔ پھر وہ کونسے عوامل ہیں جن کی بناء پر خواتین کو جنگ یا امن سے وابستہ کیا جا سکے؟ جنگ کے ساتھ عورتوں کی وابستگی کے برعکس امن کے ساتھ ان کی وابستگی کوئی بالکل ہی نئی بات نہیں ہے۔ گاندی اور بہت سے دیگر فلسفی حضرات کو محبت، خدمت اور اخلاقی طاقت جیسی نام نہاد نسوانی خصوصیات کے اندر ایک ایسے دور میں امن کی امید نظر آئی ہے جس میں بہت سی جنگیں لڑی جا رہی ہیں۔ اگرچہ خواتین دانش ور اس امر سے اتفاق کرتی ہیں کہ عورتوں کا امن میں ایک یقینی کردار ہے، تاہم انہوں نے اس نظریے کو ایک منفرد زاویے سے پرکھا ہے۔ وہ امن کے ساتھ عورتوں کے سیدھے سادھے ربط باہمی کا تنقیدی جائزہ لیتی ہیں۔ وہ جس دوسرے پہلو یا بنیادی

نکتے کو زیرِ تنقید لاتی ہیں وہ خواتین کو محض ظلم سہنے والے فرد کی حیثیت دینے سے متعلق ہے۔ ان کے خیال میں اگرچہ امن اور جنگ سے متعلق فیصلے اکثر و بیشتر مرد رہنما ہی کرتے ہیں تاہم خواتین بھی روزمرّہ معاملات کے حوالے سے ہونے والی گفت وشنید کی وساطت سے ان فیصلوں میں برابر کی شریک ہوتی ہیں، اور یوں ان فیصلوں پر ان کا گہرا اثر ورسوخ ہوتا ہے۔ ان کی حمایت و پشت پناہی، اگرچہ دونوں صورتوں میں فیصلہ کن ہوتی ہے، تاہم پھر بھی جیسا کہ نیلوفر ڈی مل (Neloufer de mel) ہمیں یقین دلاتی ہے، شاید امن کے حوالے سے زیادہ مؤثر ثابت ہوتی ہے کیونکہ خواتین جنگ کی نسبت قیامِ امن میں نمایاں تبدیلی کا حامل کردار ادا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔

خواتین سماجی سائنسدانوں اور امن کے لئے سرگرمِ عمل افراد کا اس امر پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ مردانگی اور نسائیت کے تصورات کسی قوم کی تعمیر و تشکیل میں فطری یا لازمی عوامل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ جب ایک مرتبہ قوموں کی ساخت بن جاتی ہے تو وہ اپنی بہترین شکل میں خواتین کی سرپرستی کو فروغ دیتی ہیں اور بدترین صورت میں ان کی شخصیت کو بچگانہ پن تک ہی محدود رکھتی ہیں اور یوں ریاست کی تشکیل کے عمل میں ان کا کردار غیر مساوی شرکت کا رکا ہوتا ہے۔ اس وقت یہ مفروضہ تسلیم شدہ حیثیت اختیار کر چکا ہے کہ کوئی بھی قوم اپنی خواتین کو مردوں کے مساوی حیثیت نہیں دیتی۔ جنگ یا تصادم کی صورت میں ان کی یہ غیر مساوی حیثیت اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے خواتین ان کی قربانیوں کا تناسب کتنا زیادہ ہی کیوں نہ ہو، اور یوں وہ پہلے سے بھی زیادہ خطرات کا شکار رہتی ہیں جیسا کہ انورادھا چنائے نے یہ نکتہ ظاہر کیا ہے کہ خواتین دانش وروں نے ''اس حقیقت کو اجاگر کر کے کہ دورانِ جنگ خواتین کو جنسی تشدد کا خاص طور پر نشانہ بنایا جاتا ہے، جنگی تشدد کے صنفی پہلو'' کو مزید نمایاں کر کے رکھ دیا ہے۔(Chenoy 2002:28) حال ہی میں عراق کے تجربے نے یہ امر ایک بار پھر ثابت کر دیا ہے کہ جدید جنگی حکمتِ عملیوں کے دور میں مرد بھی اب جنسی تشدد سے کسی طور محفوظ نہیں رہے کیا یہ تشدد اب اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مغلوب افراد سے اس لئے نسوانی سلوک کیا جاتا ہے تاکہ ان کے اندر اخلاقی پستی، شرمندگی اور ناقدری کا احساس اجاگر کیا جائے، بالکل اسی طرح جس طرح یہودیوں کے ساتھ کیا گیا تھا تاکہ حتمی حل کا قانونی جواز پیدا کیا جا سکے؟ اس سے خواہ جو مطلب بھی اخذ کیا جائے عورتوں کو

صدیوں سے اس سلوک کا نشانہ بنایا جاتا رہا ہے۔ لہٰذا یہ امر حیران کن ہے کہ خواہ ان کے نظریاتی رجحانات جس طرح کے بھی ہوں، خواتین اب بڑی تعداد میں امن کی تحریکوں میں شمولیت اختیار کر رہی ہیں۔

امن کے حوالے سے خواتین کی جدوجہد کا آغاز صدیوں پہلے شروع ہو گیا تھا، شائد جنگی کارروائیوں سے وابستگی کے ساتھ ساتھ ہی۔ ہمیں ارسٹوفینی کے مشہور یونانی ڈرامے میں لئی سسٹراٹا (Lysistrata) کا ذکر ملتا ہے۔ امن کی تحریکوں میں خواتین کی فعال شمولیت کی تاریخ ابھی ذرا نیا مظہر ہے۔ بیسویں صدی کی ابتداء سے ہی خواتین کے عقائد اور امن کے مقاصد کو ایک دوسرے کئے لئے ناگزیر سمجھا جاتا تھا۔ ہیگ میں جان انڈمنر نے خواتین کی ایک ایسی تنظیم تشکیل کرنے میں معاونت کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ ایسی تجاویز پیش کی جائیں جن کے نتیجے میں ایک ایسا ادارہ وجود میں لایا جا سکے جو جنگ کے متبادل حکمت عملیاں فروغ دے سکے۔ چند برس کے بعد فرانسیس ولیٹرڈ نے خواتین کی ایک ایسی عالمی جمہوریہ تشکیل دینے کی بات کی تھی جس میں رنگ اور نسل کی کوئی تفریق نہ ہو۔ لہٰذا خواتین کا تصورِ امن آغاز سے ہی عالمی سطح پر دوسری قسم کی ناہمواریوں مثلاً غلامی، غربت اور نسل کی بنیاد پر پیدا ہونے والی عدمِ مساوات سے جڑا ہوا تھا۔ یہ جنوبی ایشیائی تناظر میں بھی سچائی کے عنصر کا حامل تھا۔ خواتین کی امن کے عمل میں فعال شمولیت بیسویں صدی کے آغاز سے ہی قومی آزادی کی تحریکوں میں شمولیت سے ہم آہنگ تھی جیسا کہ ویراما (Viramma) کے تاریخی واقعات کے تسلسل یا تیلنگانا کی جدوجہد آزادی میں شامل افراد کے عمل سے ظاہر ہوتا ہے، یہ آزادی برطانوی راج سے نجات کے مقابلے میں کئی درجے زیادہ اہمیت کی حامل تھی۔ یہ ناانصافی کی بے شمار مشکلوں کے خلاف جدّوجہد کی حیثیت رکھتی تھی۔ خواتین کارکنوں کی ایک بڑی تعداد کے نزدیک انصاف کے بغیر امن کی کوئی حیثیت نہیں تھی۔ جیسا کہ اس کتاب میں شامل بہت سے مضامین سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ روایت آج بھی جاری ہے۔ جنوبی ایشیا میں خواتین کی امن جدوجہد دراصل جبر واستبداد کی ہر شکل کے خلاف جدّوجہد ہے۔

اس کتاب میں خواتین کے ان مختلف کرداروں کی تفصیلی روئیداد بیان کی گئی ہے جو وہ جنوبی ایشیاء میں بصیرت کی حامل شخصیات اور سفیرانِ حرم کے طور پر ادا کرتی چلی آ رہی ہیں۔ گذشتہ دو جلدوں کی روایت برقرار رکھتے ہوئے اس جلد کو بھی تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر حصے کا

علیحدہ تعارف بھی ساتھ ہی دیا گیا ہے۔ ان حصوں کے عنوانات اس طرح ہیں: تصورات و نظریات: تحریکیں اور اظہار رائے، جو کہ ان تین راستوں کی عکاسی کرتے ہیں جن پر گامزن ہو کر جنوبی ایشیاء میں خواتین کی امن سیاست اپنا کردار ادا کرتی رہی ہے۔ تصورات و نظریات کے عنوان کے تحت یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ امن کی خواہش خواتین میں محض کسی مخصوص نظریے سے وابستگی کی بناء پر ہی جنم نہیں لیتی بلکہ ایک حکمتِ عملی کے طور پر یہ تسلسل سے پروان چڑھ رہی ہے۔ اگلے حصے میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ تحریکوں بلکہ عملی جدوجہد کے نتیجے میں امن کی سیاست کس طرح فروغ پاتی ہے۔ تیسرے حصے میں اس نکتے کو نمایاں کیا گیا ہے کہ امن کی سیاست میں خواتین کے کردار سے آگاہی حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ خواتین کے خیالات و نظریات کو پُرخلوص توجہ سے نوازا جائے۔ مجموعی طور پر اس کتاب میں اس نکتے کو اجاگر کیا گیا ہے کہ امن کا تصور جنوبی ایشیاء میں خواتین کے لئے محض جنگ سے ماخوذ (Derivative) یا اس کے برعکس صورتحال نہیں ہے بلکہ یہ دراصل ان خواتین کی عکاسی کرتا ہے کہ اس جبر و استبداد کا خاتمہ کیا جائے جو کہ کسی مخصوص سماجی طبقے، نسل یا صنف تک محدود نہیں ہے۔ کا مالنا کی طرح کی خواتین ذات پات اور سماجی/ اقتصادی درجہ بندی پر مبنی نظام کے خلاف برسرپیکار ہیں اور صنف کا عنصر جبر و استبداد کے اس پورے ذیلی سلسلے کی محض ایک کڑی ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر ایسی غیر معروف خواتین کی داستان بیان کی گئی ہے جو کہ چند مخصوص طریقوں سے امن اور انصاف کے لئے خواتین کی نہ ختم ہونے والی خواہش کی علامت بن کر سامنے آتی ہیں۔

اس کتاب میں جنوبی ایشیائی خواتین کی طرف سے امن کے لئے زیادہ منظّم و مربوط گفت و شنید یا مکالمے کی عملی کوششوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ اس میں بعض ماؤں کی طرف سے چلائی گئی ان تحریکوں کا تفصیلی تذکرہ بھی کیا گیا ہے جو کہ آج کی دنیا کے بہت سے خطوں میں خواتین کی امن سیاست کا اہم جزو رہی ہیں۔ امن کا تصور بہت سی خواہشات اور تمناؤں کا آئینہ دار ہے اور ان میں سے ایک اہم خواہش یہ ہے کہ دنیا میں اخلاقی اقدار کے غلبے اور ساتھ ہی انسانی رشتوں کے احترام کے حوالے سے مزید بہتری لائی جائے اور ان دونوں عوامل کا امن کے لئے ماؤں کی سیاست سے قریبی ربط ہے۔ ماؤں کی تنظیمیں یا انجمنیں جنوبی ایشیاء میں امن کے قیام کے لئے کام کرنے والے نسوانی کرداروں کا مخصوص مثالی نمونہ بن کر سامنے آتی ہیں۔ سری لنکا کی خانہ جنگی میں ماؤں

کی مختلف ادوار میں کم از کم چار عدد تنظیمیں منظرِ عام پر آئیں حتیٰ کہ بھارتی تناظر میں بھی دو عدد تنظیمیں ناگا مداز اور میرا پیبیر (Maira Paibis) وجود میں آئی ہیں جن کا امن کی تحریکوں میں نمایاں کردار رہا ہے۔ جنوبی ایشیاء میں ماؤں کی تنظیمیں زیادہ تر 1980ء کی دہائی میں منظر عام پر آئی تھیں۔ یہ اس دور کے متعلقہ معاشروں میں تشدد کی طویل لہروں کے خلاف بے ساختہ طور پر کئے جانے والے امن مظاہروں کے نتیجے میں تشکیل پائی تھیں۔ خواتین کی ان تنظیموں میں سے کوئی ایک بھی امن کی سیاست میں دخل اندازی کے نکتۂ نظر سے نہیں بنائی گئی تھی بلکہ یہ اپنے طور پر خود ہی اپنی جگہ بنانے کی اہلیت رکھتی تھیں۔ بہت سے حلقے امن کے لئے ماؤں کی تحریکوں کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور امن کے لئے رسمی درخواستوں کے نتیجے میں جو کہ ناگزیر طور پر منفی بنیادوں پر کی گئی ہیں، پیدا ہونے والی بندشتوں یا رکاوٹوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ تاہم اس حقیقت کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ جنگ کا میدان مردوں کا میدان ہے۔ عورتوں کے لئے اس میدان میں داخلہ اکثر ناممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا عورتوں کے لئے ایک ہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ وہ ماؤں کے طور پر ہی اس میدان میں داخل ہوسکیں۔ جنوبی ایشیاء میں اس کردار کی بناء پر ہی عورتوں کو امن کے حوالے سے اظہار خیال کرنے کا کچھ اختیار دیا گیا ہے، خاص طور پر انتہائی جارحانہ قسم کی صورتحال میں یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ شمال مشرقی بھارت اور سری لنکا، جہاں خواتین نے بڑی کامیابی سے امن کے لئے ماؤں کی منظّم تحریکیں چلائی ہیں۔ دو ایسے خطّے ہیں جہاں خواتین نے جنگ بندی کے مذاکرات ہیں جو کہ اکثر اوقات مردوں کا شعبہ تصور کئے جاتے ہیں، بڑی کامیابی سے حصہ لیا ہے۔ اگرچہ اس طرح سے خواتین کو مذاکرات پر خاطر خواہ طریقے سے اثر انداز ہونے کا حق تو نہیں مل گیا تھا مگر انہوں نے کم از کم اپنی رائے کے اظہار کے حق کو ضرور سراہا۔ ان احتجاجی مظاہروں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امن کے لئے خواتین کی طرف سے کی جانے والی کوششیں اتنی موَثر ضرور ثابت ہوسکتی ہیں کہ وہ روایتی معاشروں میں بھی عورتوں کی ضورتحال کو تبدیل کر کے رکھ سکتی ہیں۔ ان کوششوں کے نتیجے میں معاشرہ اس حد تک جمہوری ضرور ہوگیا ہے جس حد تک جمہوریت کو سماجی انصاف کے مساوی قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس کتاب میں جنوبی ایشیاء میں امن کی سیاست کے حوالے سے خواتین کے کثیر جہتی کردار کو اجاگر کیا گیا ہے۔ ایک ناگزیز سوال یہ بھی سامنے آتا ہے کہ آیا خواتین نے جنوبی ایشیاء میں

قیام امن کے حوالے سے کسی نئے پہلو کا اضافہ کیا ہے؟ شمال مشرقی بھارت اور سری لنکا کے تجربات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس طرح کا دعویٰ اپنے اندر وزن رکھتا ہے۔ قیام امن کے لئے عورتوں کی جدوجہد سے ثابت ہوتا ہے کہ امن کے لئے کامیاب تحریک کا استحکام اس امر سے مشروط ہے کہ خواتین مختلف طبقات کے مابین اتحاد کے لئے عملی کوششیں جاری رکھیں۔ ماڑی پور میں میراپیبز (Meira Paibis) کی طرف سے انسانی حقوق کی 32 عدد دیگر تنظیموں کے ساتھ مل کر اپونبالپ (Apunba Lup) کی تشکیل کی گئی۔ کم از کم شمال مشرقی بھارت کی مثال میں خواتین کا یہ یقین نہیں ہے کہ وہ اکیلی کام کر سکتی ہیں یا یہ کہ وہ یہ سمجھتی ہوں کہ امن صرف ان کے لئے کارآمد ہے۔ سری لنکا میں بھی، جیسا کہ ساروتھرا اپتھی اور نریکھاڈی سلوا کی تحریروں سے ثابت ہوتا ہے عورتوں کی بہت سی تنظیمیں پورے زور وشور کے ساتھ امن کے حق میں سامنے آ گئی ہیں۔ یہ عقیدہ بھی پختہ شکل اختیار کر چکا ہے کہ جنوبی ایشیاء میں خواتین کی امن تحریکیں انصاف کا وسیلہ یا منبع ہیں جیسا کہ سنتھیا کاک برن ہمیں یقین دلاتی ہے، ایسی وجہ ہے کہ خواتین کی تحریکوں میں نسوانی عنصر پایا جاتا ہے اور یوں وہ تبدیلی کی غماز ہیں۔ یہ کتاب یا مجموعہ مضامین نہ صرف امن کی سمت میں خواتین کی طرف سے ادا کئے گئے مختلف منفی کرداروں کی خاکہ کشی کرتا ہے بلکہ بہت سے سوالات کو بھی جنم دیتا ہے: کیا خواتین کے پاس ایسے عملی تجربات ہیں جو انہیں امن کی تحریکوں کا مناسب علمبردار بنا سکیں؟ نچلی سطح پر قیام امن کے حوالے سے خواتین کے انتہائی متنوع تجربات کو منظرِ عام پر لا کر ہم اس سوال کا جواب پانے کی امید رکھ سکتے ہیں۔ اپنے عملی تجربات کی بناء پر خواتین کے پاس ایسا علم موجود ہو سکتا ہے جسے اجتماعی سطح پر بروئے کار لا کر فوج یا جنگ مخالف پالیسی یا نظریات کو مزید فروغ دیا جا سکتا ہے۔ تاہم ہمارے لئے مزید اہمیت اس امر کی ہے کہ یہ واحد یا اکلوتا طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعے خواتین امن یا قیام امن کی سیاست کا رخ متعین کر سکیں۔ خواتین کے لئے امن تحریک کا آغاز ان کی اس صلاحیت کو منوانے کی جدوجہد کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ اپنی رائے کا اظہار کرنے اور عدم مساوات اور جبر کی تمام شکلوں کے خلاف سر اٹھانے کے عمل میں پیش پیش رہنے کا مظاہرہ کر سکیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خواتین ہمیشہ انصاف کی طرفدار ہوتی ہیں یا یہ کہ وہ نسل کشی کے عمل میں حصہ نہیں لیتیں، جیسا کہ گجرات کی مثال میں ہوا تھا۔ تاہم مقام شکر یہ ہے کہ عورتوں کی کسی تنظیم نے اسے امن کے

مترادف قرار نہیں دیا۔ اب یہاں یہ سوال ابھرتا ہے کہ خواتین جنوبی ایشیاء میں قیامِ امن کے حوالے سے کتنا کامیاب کردار ادا کرتی رہی ہیں۔ جنوبی ایشیائی خطّہ عالمی سطح پر انتہائی تصادم کی صورتحال کا رجحان رکھنے والے خطوں میں سے ایک خطے کے طور پر سامنے آیا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں امن کے لائحہ عمل کی طرف اتنی توجہ نہیں دی گئی جتنی کہ دی جانی چاہیے تھی۔ نسوانیت اور قوم پرستی پر تبصرہ کرتے ہوئے کماری جے وردھنا لکھتی ہے کہ خواتین کی تحریکیں خلاء میں تشکیل نہیں پاتیں بلکہ ایسی وسیع تر سماجی تحریکوں کے متوازی پروان چڑھتی ہیں جن کا وہ جز و ہوتی ہیں۔ شمال مشرقی بھارت میں خواتین کی امن تحریکوں کے حوالے سے لکھتے ہوئے میں نے یہ دلیل پیش کی تھی کہ یہ تحریکیں بھی اپنی سماجی حقیقتوں سے کٹ کر سامنے نہیں آتیں اور اکثر اوقات اپنے معاشرے کے اندر چلنے والی انسانی حقوق کی اور سماجی تنظیموں کی تحریکوں کے ساتھ جڑی ہوتی یا ان کے نتیجے میں وجود میں آتی ہیں تاہم جنوبی ایشیاء میں امن کے لئے عورتوں کی جدوجہد کو بمشکل ہی سنجیدگی سے لیا جاتا ہے۔ دفاعی امور پر نظر رکھنے والے ماہرین خواتین کی امن سرگرمیوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور یہ شعور نہیں رکھتے کہ عورتوں کی یہ سرگرمیاں سماجی انصاف کے حوالے سے کتنی مؤثر تبدیلیاں لا سکتی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ وسیع تر سماجی تحریکیں اکثر اوقات خواتین کی پیش قدمیوں کا تعین کرتی ہیں، تاہم خواتین یہیں پر ہی نہیں رک جاتیں نہ ہی معاشرے کی عائد کردہ پابندیوں کو قبول کرتی ہیں۔ وہ ہر مرحلے پر رسوم و رواج کی خامیوں اور نقائص کی نشاندہی کرتی ہیں۔ جیسا کہ کتاب میں شامل مضامین میں واضح کیا گیا ہے، ان کی سرگرمیاں جواباً وسیع تر سماجی تحریکوں پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر پاکستان میں عزت کے نام پر قتل کے خلاف یا پھر بھارت میں آرمڈ فورسز سپیشل پاورز ایکٹ کے خلاف ان کی احتجاجی تحریکیں جنھوں نے انصاف کے لئے اٹھنے والی بڑے پیمانے کی تحریکوں پر اثرات مرتب کئے ہیں۔ چنانچہ اس طرح سے خواتین امن تحریکوں میں تبدیلی کے کرداروں کی علامت بن کر ابھری ہیں نہ کہ محض ان تحریکوں کی ادنیٰ کارکن بننے پر قناعت کرتی رہی ہیں۔ تاہم یہاں ہم صرف غیر معمولی خواتین کی زندگی کے واقعات کے تذکروں تک ہی محدود نہیں رہنا چاہتے خواہ ان کا مطالعہ کتنا ہی ضروری اور اہم نظر آتا ہو۔ یہاں ہمارے عزائم یا امنگیں، محدود تر ہیں اور اگر یہ کتاب قارئین کو اس نکتے کا قائل کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ جب

انصاف کی بات ہو رہی ہو تو تمام خواتین کا نکتۂ نظر توجہ سے سننا چاہیئے، تو ہمارے خیال میں ہمارا
کام احسن طریقے سے پایہ تکمیل تک پہنچ گیا۔

منتخب مضامین کا مجموعہ کسی بھی شکل میں بعض اوقات محدود ہی لگتا ہے۔ بہت سے مخصوص
موضوعات کا احاطہ نہ کئے جانے کا امکان موجود ہوتا ہے۔ ہم نے یہاں یہ کوشش کی ہے کہ امن
کے حوالے سے خواتین کی سرگرمیوں کے وسیع تر پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے۔ مگر ہم قارئین سے یہ
اصرار بھی کریں گے کہ وہ جنوبی ایشیاء کی امن تحریکوں پر دوسری جلدوں سے بھی رجوع کریں کیونکہ
ان میں سے ہر ایک میں صنفی پہلو موجود ہے۔ زیرِ نظر جلد مدیر حضرات اور مجلسِ ادارت کے ارکان
کے ساتھ طویل مباحثوں کے بعد مجموعی کوششوں سے مرتب کی گئی تھی۔ ہم تمام مضمون نگاروں اور
ناشرین کے شکرگزار ہیں جنہوں نے اپنی تحریروں کی اشاعت ثانی پر رضامندی کا اظہار کیا ہے۔
ہم ان تمام مقالہ نگاروں کے بھی شکرگزار ہیں جنہوں نے ہمیں اس موضوع پر نئے مضامین سے
نوازا۔ ہم خاص طور پر سیریز ایڈیٹر رنبیر سمادار کا شکریہ ادا کرنا پسند کریں گے جو کہ بلاشک وشبہ
حقوق نسواں کا ایک درپردہ حامی ہے اور جس نے ہمارے اندر یہ جذبہ اجاگر کیا کہ ہم امن کی
سیاست میں خواتین کے کردار کا متنوع اور نئے زاویوں سے جائزہ لیں۔ ہم اس موقع پر اپنی
نوجوان دوستوں پریتما شرما، ڈولی کیکن، دیپتی مہاجن، اور نریکھا ڈی سلوا کا بھی شکریہ ادا کریں
گے کہ انہوں نے اس کتاب کے لئے کتابیاتی فہرست(bibliography) کی جانفشانی سے تیاری
کا کام کیا۔ اس کے علاوہ شریاشی چودھری بھی خاص طور پر شکریے کی مستحق ہے نہ صرف کتابیاتی
فہرست کے لئے ہر ممکن مدد اور معاونت فراہم کرنے کے لئے بلکہ بے شمار ادارتی ذمّہ داریوں کو بھی
اپنی فراخدلانہ مسکراہٹ کے ساتھ قبول کرنے پر بھی۔ بہت سے لکھاری حضرات نے احساس اور
خلوص کا مظاہرہ کرتے ہوئے ہمیں حوالہ جات کی فہرست بھی فراہم کر دی تھی۔ میں پُرنا بنرجی کا
بھی شکریہ ادا کرنا پسند کروں گی کہ انہوں نے ہمیں طویل فاصلے سے اپنے ادارتی تبصرے سے
نوازا۔ اب وقت ہے کہ ہم کلکتہ ریسرچ گروپ کے تمام ارکان اور دفتری عملے کا شکریہ ادا کریں اور
خاص طور پر رام پرساد مہاتو اور سمارش گچیت کا بھی جنہوں نے مسودے کی طباعت اشاعت کے
ساتھ بھی ہر طرح کی عمومی معاونت بھی فراہم کی۔ سی آر جی کے بزرگ محققین ہماری مسلسل ہمت
اور حوصلہ افزائی کا باعث بنتے رہے ہیں اور ہم اس ٹیم کا حصہ بننے پر خوشی محسوس کرتے ہیں۔ ایس

اے جی ای (SAGE) پبلیکیشنز اور ایس اے جی ای کی ٹیم کے بھی ہم تہہ دل سے مشکور ہیں اور سب سے آخر میں ہم اپنے دوستوں کا شکریہ ادا کرتے ہیں کیونکہ آخر یہ مجموعہ انہی پیارے دوستوں کی تحریروں پر ہی تو مشتمل ہے۔

☆☆☆

حصّہ اوّل

تصورات و نظریات

تعارف

سمیر کمار داس

امن کے موضوعات پر مطالعہ کا شعبہ بڑی حد تک مغرب میں دفاعی/خطرات سے بچاؤ کے علوم کی ہی ایک شاخ کے طور پر سامنے آیا ہے۔ امن کا دفاع/خطرات سے تحفظ کے نقطۂ نظر سے جائزہ دو نسبتاً قریبی طور پر باہم مربوط مفروضوں کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ ایک تو ہمیشہ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ایک ایسی صورتحال ہوتی ہے جو دو یا دو سے زائد سماجی مجموعوں یا مرکبات کے مابین رائج ہوتی ہے، مثال کے طور پر بڑے پیمانے کے سماجی طبقوں یا قومی ریاستوں کے مابین۔ اس مفہوم میں امن اس حد تک قائم رہتا ہے جتنی کہ قومی ریاستوں کے اندر بیرونی حملوں اور غیر ملکی جارحیت کے خلاف اس کے☆ حصول کی مطلوبہ اہلیت یا استعداد موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ اس طرح کے مظاہر جیسے داخلی تنازعات، نسلی فسادات اور خانہ جنگی وغیرہ کو اس زاویے سے دیکھا جاتا ہے جیسے یہ بالواسطہ طور پر بیرونی عوامل سے اثرات لے رہے ہوں اور اغلب طور پر ان کی وضاحت بین الریاستی تعلقات کے تبدیل ہوتے ہوئے محرکات کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ۔ اور یہ براہ راست پہلے مفروضے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چونکہ جدید دور میں ریاستوں کے مابین تعلقات کو بنیادی طور پر انتظامی اور مداخلت کی پالیسیوں کا ہدف گردانا جاتا ہے تاکہ ایک ریاست اپنے آپ کو بیرونی حملوں سے محفوظ و مامون رکھ سکے جس کے لئے کہ انتہائی پیشہ ورانہ علم اور مہارت کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا امن کی

تعریف بھی سختی سے انتظامی اصطلاحات کے دائرے میں رہ کر کی جاتی ہے۔ بین الاقوامی تعلقات کے نظریے میں امن اور تحفظ/دفاع جیسے جڑواں تصورات کے پس پردہ ہمیشہ ایسے تکنیکی، انتظامی (Techno-managerial) اصولوں یا عقائد پر مبنی مفروضے کارفرما ہوتے ہیں جیسے کہ طاقت کا توازن، سفارتی گفت وشنید اور ایٹمی روک (Nuclear deterrence) وغیرہ وغیرہ۔ اسی صورتحال کی کڑی کے طور پر امن کی تعریف یا تو ایک مفعولی یا غیر متحرک حالت کے طور پر کی جاتی ہے، مثلاً حالت جنگ کا ہونا یا پھر زیادہ متحرک انداز میں جنگ کی حالت سے اجتناب کے طور پر۔ رائج الوقت یا پھر ایک وسیع منظر نامے کے حامل بین الاقوامی تعلقات کے شعبے میں تکنیکی۔ انتظامی عقائد کی بنا پر صرف وہ کچھ سامنے آیا ہے جسے ہم ناگزیر طور پر ناپائیدار اور مستقل طور پر غیر مستحکم یا کمزور امن کہتے ہیں۔ جہاں تک ان عقائد کے مطابق، امن کی تعریف ایسی جنگوں کے التوا کے طور پر کی جاتی ہے جو قومی ریاستوں کے نزدیک چونکہ اتنی غیر منطقی ہوتی ہیں کہ وہ اس کی باہمی تباہ کن نوعیت کا خطرہ مول نہیں لے سکتیں اس لئے جنگ کا آسیب مسلسل اس کے تعاقب میں رہتا ہے۔ اس شعبے کے بڑے بڑے نظریہ سازوں کے نزدیک امن کے معیار جیسے عنصر کو کبھی بھی اتنا اہم نہیں گردانا گیا۔ امن کے شعبے کے علوم بتدریج ایک ''پیشے'' کی صورت یعنی مصیبت کے زمانے میں ریاستوں اور قوموں کے درمیان تصادم پر قابو پانے یا اس کی روک تھام کے حوالے سے ایک انتہائی مہارت کے حامل فن کا درجہ اختیار کرتے جا رہے ہیں۔

ساؤتھ ایشین پیس سٹڈیز پرسی آر جی کی سیریز کا واضح مقصد یہ ہے کہ امن کی از سر نو تعریف، حقوق، انصاف اور جمہوریت کی سہ رُخی بنیادوں پر کر کے یا پھر تحفظ/دفاع کے نظریے کو ان اصولوں یا ان کی کسی بھی شکل میں یکجائی کے ذریعے وسیع تر مفہوم عطا کر کے امن اور تحفظ کے درمیان اب تک مضبوطی سے جڑی ہوئی کڑیوں کو علیحدہ علیحدہ کیا جائے۔ اس سیریز کا مقصد یہ بھی ہے کہ رائج الوقت بین الاقوامی تعلقات کے معمول کے رجحان سے عموماً اور امن کے شعبہ کے علوم سے خصوصاً ایک واضح اور الگ سمت اختیار کی جائے، ہم بین الریاستی تنازعات کی تعریف زیادہ تر اجتماعی اصطلاحوں میں کرتے ہیں یعنی ایسے بڑے بڑے تنازعات کے طور پر جو کہ ہر طرح کے دیگر تنازعات کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ اس سیریز کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ان میں سے ہر تنازعے/تصادم کو مناسب طور پر خودمختار قرار دیا جائے اور مباحثے کے اندر رہتے ہوئے اس سے

درجہ بند ترتیب کے یا سلسلوں کے مضمرات اخذ کئے جائیں۔ اس حصے میں شامل تمام مقالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قومی/علاقائی یا قومی آزادی کی جدّ وجہد کو مخصوص ترتیب سے درجوں یا خانوں میں رکھنے سے خواتین کے کردار کے حوالے سے سوالات کس طرح پس منظر میں دھکیل دیئے جاتے ہیں۔ رادا آئیوگروک(Rada Ivekovic) کے الفاظ میں ''زیادہ اہمیت کے حامل سیاسی مقاصد کی بناء پر اس طرح کی بڑی بڑی درجہ بندیوں میں تحریک نسواں کا کردار یا جذبہ وغیرہ ماند پڑ جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں صنف کا تعلق امن سے صرف اسی صورت میں بن سکتا ہے جب یہ متذکرہ بالا بڑی بڑی درجہ بندیوں کے مقابلے میں خود کو فیصلہ کن ثابت کرنے اور اپنی خود مختاری کو منوا لینے کے قابل ہو۔ اجتماعی امن اس امر کی ضمانت نہیں ہے کہ تنازعات کے درجوں کی نچلی سطح پر بھی امن رہے گا لہٰذا یہ کوئی حیرت انگیز امر نہیں ہے کہ صنف کا عنصر اپنے طور پر ہی ساؤتھ ایشین پیس سٹڈیز کے ایک ناگزیر جزو کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ حال ہی میں امن اور تنازعات کے حل پر اخلاقی اور نصیحت سوز تحریروں کی بھرمار رہی ہے۔ عظیم جدّت پسند فلسفہ دانوں، بشمول ایمانوئل کانٹ، کی تحریروں کے برعکس یہ تخلیقی یا ادبی تصنیفات ''پائیدار امن'' کے ''اخلاقی مضمرات'' کے تقاضوں کی بنیاد پر ریاست کو اس قدر مرکزِ توجہ بناتی نظر نہیں آتیں جتنا کہ یہ تنازعات کے ساتھ ہمارے روزمرّہ کی بنیاد پر واسطہ اور ان کے حل کے لئے گفت وشنید جیسے امور کا احاطہ کرتی ہیں۔ اس نوع کی تحریروں کے مطابق، امن محض ایسا تصور نہیں ہے جس کی یقین دہانی، حفاظت اور ضمانت کا فریضہ صرف قومی ریاستوں پر عائد ہوتا ہو۔ بلاشبہ اسے اس قدر قیمتی اور نایاب تصور کیا جاتا ہے کہ جس کی ذمہ داری صرف ریاست اور اس کے انتظامی اداروں کے سپرد نہیں کی جا سکتی۔ دوسری طرف نئی تخلیق کردہ تصانیف میں نہ صرف ایسے سماجی کارکنوں اور سماجی مسائل کے لئے وقف دانش وروں کے کردار کی اہمیت اجاگر کی گئی ہے جو اس کی بڑی محنت اور احتیاط سے آبیاری کرنے کے ساتھ ہی امن کے قیام کے لئے حامیوں اور حمایتیوں کا ایک پائیدار حلقہ قائم کرنا چاہتے ہیں، بلکہ عام لوگوں اور خاص طور پر پُرتشدد تنازعات والے علاقوں میں رہنے والی ایسی خواتین کے کردار کو بھی نمایاں کیا گیا ہے، جو نہ صرف ماؤں، بہنوں، بیٹیوں اور بیویوں کی حیثیت سے بلکہ خالص عورت ہونے کے ناطے سے بھی اس کو ایک نیا مفہوم یا تعبیر عطا کرتی ہیں۔ ان کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ صرف ایسی

عظیم اور غیر معمولی خواتین ہوں جنہیں تاریخ نے محکومیت کی روایات سے کامیاب انقلابی بغاوت کی بناء پر اعزاز و اکرام سے نوازا ہو۔ وہ عام سے لوگوں کی طرح ہیں جن کی روزمرّہ کی زندگیاں ایسے ناممکن تضاد کی علامت ہوتی ہیں جس میں ان سے مشکل فرائض کی انجام دہی اور کارآمدگی کے ساتھ ہی جن کی ان سے روایتی طور پر توقع رکھی جاتی ہے، ان کے روایتی کرداروں پر فالتو بوجھ کا عنوان بھی چسپاں کر دیا جاتا ہے جبکہ وہ ان سے مسلسل دست آزمائی کر رہی ہوتی ہیں۔ اگر اسے ''صنفی تناظر'' کہتے ہیں تو صرف اور صرف اسی مفہوم میں یعنی ایک ایسے فالتو وجود کے مفہوم میں جو تاریخ کی کسی بھی معلوم شدہ یادداشت میں جذب ہو جانے سے انکاری ہو۔ سی آر جی کی ساؤتھ ایشیا پیس سٹڈیز میں بڑی شان و شوکت اور عظمت کی حامل خواتین کا تذکرہ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایسے تصورات اور نظریات کے مابین نمایاں روابط کا سراغ لگایا جائے جو عام لوگوں کے کٹھن معمولات زندگی اور بقاء کی جدوجہد کے تضاد کی عکاسی والے علاقوں میں جنم لیتے ہیں۔ ستری شکتی سنگھا تھنا کی رپورٹ سے اخذ کردہ اقتباسات اس تضاد کا بہت مناسب انداز میں احاطہ کرتے ہیں اور ہمیں دکھاتے ہیں کہ تلنگا کی تحریک کسی طرح ''خواتین کو خاوندوں کے چنگل سے رہائی دلانے'' کے لئے کوشاں ہے۔ ابھی تک یہ تحریک ان کو ایک بے مثال خوداعتمادی سے سرشار کئے ہوئے ہے۔ وہ اکیلی سفر کرتی ہیں، رات کو سفر کرتی ہیں، بندوقیں ساتھ رکھتی ہیں اور یوں ان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ''مرد اور عورتیں برابر ہیں'' ان کی گھر سے باہر کی زندگی میں تبدیلی کی بناء پر ان کے لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی نجی زندگی نئے سرے سے استوار کریں جو کہ بصورت دیگر ایسی تنظیموں کے لئے ایک ناممکن بات ہے جو تحریک کی پیش قدمی کر رہی ہوں۔ رنبیر سمادر کی ''شفالی'' اس طرح کی عام مگر متحرک عورتوں کا مثالی نمونہ ہے۔ ان عورتوں کو تاریخ کی خاموش تماشائی کے طور پر نہیں دیکھا جا سکتا، اپنے مرد ساتھیوں کے برعکس ان کی اپنے گھروں سے بے دخلی کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان کے انفرادی وجود (Subjectivity) کا بھی خاتمہ ہو گیا ہے۔ وہ ''نئے مقامات کا انتخاب کرتی ہیں، نئے گھروں کے نقشے بنانے میں مدد کرتی ہیں، نئے گھروں کی تعمیر میں ہاتھ بٹاتی ہیں۔'' یہ مضمون، دیگر الفاظ میں خواتین کی طرف سے ''ایک نئی زندگی، ایک غیر روایتی اور نامانوس زندگی'' کے آغاز کے عزم کو دریافت کرتا ہے۔ انتہائی صنفی رجحان کی حامل منڈی میں ''جہاں عورتوں کے لئے کام حاصل کرنا آسان ہوتا ہے'' انہیں صرف یہ کرنا ہوتا ہے کہ خود کو سرحد پار لے

جانے والوں کے حوالے کر دیں۔ عورتوں کی خودمختاری کا پس پردہ مطلب نئے خطرات کو قبول کرنا ہوتا ہے، یعنی کم اجرتیں، نئے خطرات، ابتدائی طور پر تذبذب کی صورتحال، خوف و ہراس اور جنسی استحصال' سمادر کے الفاظ میں، ''فروخت ہو جانے اور خودمختاری برقرار رکھنے کے احساسات ایک ایسی عورت کے شعور میں مبہم تصورات کی طرح مدغم رہتے تھے جس نے اپنے آپ کو منزل کے حصول کی مسلسل جدّ وجہد والی قسمت کے حوالے کر دیا تھا۔''

ماں کے کردار کے حوالے سے مباحثہ بھی متذکرہ بالا تضاد کے گرد ہی گھومتا ہے۔ اگر شہ داس گپتا کے نزدیک ماں ہونے کا جذبہ یا احساس پدرسری یا پدرانہ اقدار کی مناسبت سے اُبھارا اور استعمال کیا جاتا ہے، مگر رادا آئیوکووک کے مطابق ایک ماں 'جسمانی طور پر بھی اور اپنی سماجی سرگرمی کے حوالے سے بھی' دیگر کو بھی اپنے ساتھ شامل کرتی ہے اور اس لیے ایک ''ملے جلے تصور'' کی نمائندگی کرتی ہے اور ''قوم یا مقامی گروہ کے ساتھ نامکمل طور پر ہی منسلک'' کی جا سکتی ہے۔ ماں کا جذبہ/احساس/کردار قومی دائرے/حدود کے اندر دراڑ اور اس کی بے حرمتی کی علامت ہے۔ وہ ہمیشہ ایسے انقلابی یا انتہا پسندانہ قومی مباحثوں/نظریات کا تسلسل توڑ کے رکھ دیتی ہے جو کہ دنیا کو دو حصوں میں منقسم دیکھنے کے عادی ہوتے ہیں۔ شمال مشرقی بھارت میں ماؤں کی سیاست پر داس کا مقالہ تسلسل ٹوٹنے کے اس لمحے کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کرتا ہے جو کہ مادرانہ استعارے کو کبھی بھی مکمل طور پر محو کرتا نظر نہیں آتا۔ اس مقالے سے ثابت ہوتا ہے کہ ماں کی شفقت کسی طرح اس مقصد کے لئے بھی فکر/احساس اور وابستگی کی علامت ہوتی ہے جس کے لئے اس کے بچے جنگ میں مصروف ہوتے ہیں یہ بالکل خالص مفہوم میں مادری شفقت نہیں ہوتی، اس کے اندر ایک ناقابل تحلیل اضافی عنصر ہوتا ہے۔

ریاستوں کے اندر، جو کہ بصورت دیگر ایک دوسرے سے مخاصمت کی حامل سمجھی جاتی ہیں، امن کے حامی اس طبقے کی افزائش و ترقی کے مکمل مضمرات ابھی تک ہمارے علم سے باہر ہیں۔ ہمیشہ سے سخت تر ہوتی ہوئی ریاستی سرحدوں کے لئے اس کے مضمرات ابھی نامعلوم ہیں۔ مباحثہ ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس حصے میں شامل مقالات اس حوالے سے متنوع آراء یا نکتۂ ہائے نظر پیش کرتے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ اوپر بیان کی گئی درجہ بندیوں/خانوں مین بٹی ہوئی فیصلہ ساز تنظیموں کے اندر عورتوں کے لئے جگہ مخصوص کرنے کے عمل کو اکثر مسئلے کے حل کے طور پر تجویز

کیا جاتا ہے، تاہم زیادہ تر مقالوں میں یہ رائے دی گئی ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مردانہ عالمی نظریے کی فتح کا امکان خود بخود غائب ہو جائے گا۔ اگر چہ سری لنکا میں خواتین کی لبریشن ٹائیگرز آف تامل ایلام(LTTE) میں بھرتی ایک زبردست اور متاثر کن وقوعہ ہے، مگر فوجی عورتیں ''ابھی بھی فیصلہ سازی کے عمل سے باہر ہیں۔'' اسی طرح صنف بھی، بقول رادا آئیوکووک کے، مشرقی یورپ میں ''جنگ کے تنظیمی اصول'' کے اہم عنصر کی حیثیت رکھتی چلی آ رہی ہے۔ مشرقی یورپ اور جزائر بلقان کے سرد جنگ کے بعد کے تناظر میں مرتب کیا گیا اس کا مضمون ایک ایسا مخلوط علاقائی منظر پیش کرتا ہے جس کے تقابل یا موازنے میں جنوبی ایشیاء میں خواتین کے تجربے کو جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ سادہ اصطلاحوں میں صنفی انصاف کے اصول محض جسمانی حوالے سے عورتوں کو یہ خصوصی امتیاز نہیں بخشتے کہ وہ ان کے لازمی اجزاء کی فراہمی کا واحد یا ضروری ماخذ ہیں۔ اس حصے میں شامل مقالات ہمیں مسلسل خبردار کرتے ہیں کہ ہم صنفی برابری پر مبنی امن کو خواتین اور ان کے حیاتیاتی وجود کو خصوصی حیثیت دینے کے مترادف قرار دیں۔ خواتین کے مسائل پر بہت سی عام اور غیر دلچسپ تحریروں کے پس پردہ ''وجود کے مابعد الطبیعیاتی عوامل'' کا یہی مفروضہ کارفرما ہوت اہے۔ تحفظ/دفاع کا مفہوم جیسے جیسے ریاستی تحفظ/دفاع کے اسرار اور الجھنوں کے پردے سے باہر نکلتا آ تا ہے، بقول سمونا داس گپتا، ویسے ویسے یہ صنفی برابری اور انصاف کی جدو جہد سے منسلک ہوتا جاتا ہے۔ جیسے جیسے جدو جہد کے اندر بڑے پیمانے کی ایسی درجہ بندیوں کے حوالے سے سوال اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے جن کا مقصد انہیں اپنے تابع کرنا اور اپنے ساتھ جوڑنا ہوتا ہے تو ہمیشہ یہی خطرہ ہوتا ہے کہ اس جدو جہد کو ''ریاست مخالف'' ''قوم دشمن'' قرار دے دیا جائے گا مگر پھر بھی ان کے لئے جدّ وجہد بقاء کے لئے ناگزیر ہوتی ہے اور ان کی اپنی مخصوص صورتوں میں جاری رہتی ہے۔ چنانچہ اس طرح کے غیر نمایاں اوزار مثلاً کھڑکیوں کے نچلے تختے، سرخ مرچیں، اور دستی کھڈی کی سلاخیں اس نام نہاد صنف نازک کا ہتھیار بن جاتی ہیں، خواہ وہ تیلا نگانا کی تحریک ہو یا منی پور میں نوپی لان (nwpi Lan) کی تحریک۔

ابھی بھی اس نوع کی حالیہ اشاعتوں میں ''رسمی سیاست'' سے آگے ایسے وسیع ہوتے ہوئے خلا کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جہاں خواتین ''مردانہ عالمی نظریے'' کے آگے غیر واضح طور پر سر نہیں جھکا دیتیں۔ یہ ایک ایسا خلاء ہے جہاں خواتین کو تقریباً روزانہ کی بنیاد پر ''رسمی سیاست'' کے اصولوں پر گفت وشنید کی دعوت دی جاتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا ہے کہ ان اصولوں میں اکثر اوقات

ترمیم کردی جاتی ہے، شاید اتنی کہ یہ اصول مکمل طور سے ٹوٹنے سے ذرا ہی بچ جاتے ہیں۔ سیاست ایسی جگہوں پر جہاں رسمی اور غیر رسمی آمنے سامنے ہوتے ہیں، شاید ہی کاٹ کر تقسیم کیے ہوئے مقام کا مقصد پورا کرتی ہے: ایسا وہاں ہوتا ہے جہاں غیر رسمی کے مضمرات رسمی پر یکجا کر دیئے جاتے ہیں اور ان کی اضافی مقداریں پیدا کردی جاتی ہیں۔ چنانچہ تلنگانا کی تحریک محض کسانوں کی بغاوت نہیں ہے بلکہ یہ بڑے واضح اور رواں انداز میں دوسری تحریکوں کا بھی احاطہ کرتی ہے۔ رسمی سیاست کے بہت سے اصول وضوابط کو غیر محسوس انداز میں عملی اصولوں میں تبدیل کر کے رکھ دیا جاتا ہے جو کہ ان روزمرّہ کے اجلاسوں میں شرکت اور گفت وشنید کا ثمر ہے۔ اس حصّے میں محض صنفی عنصر کو موضوعات میں شامل کرنے اور ریاست کو صنفی محاسبے کے تقاضوں کی تعمیل کی طرف متوجہ کرنے سے زیادہ ان نازک اور باریک قسم کی تبدیلیوں کو تکرار سے زیر بحث لایا گیا ہے جو کہ روزمرّہ کے مباحثوں کے نتیجے میں وجود میں آئی ہیں اور انہیں پہلے سے بڑھ کر مرکزی توجہ سے نوازا گیا ہے۔ اسی لیے ہم نے جس چیز کو اضافی کہا ہے اسے تعریف کی رو سے، رسمی سیاست کے اصولوں سے خود کو محفوظ رکھنا ہوگا۔

فوزیہ گردیزی کا انتہائی متنازعہ فیہ قسم کا مقالہ بہ عنوان ''مومنٹ اِن پاکستان: 1981-1991'' سوال کو بڑے پیمانے کی درجہ بندیوں کی گنجائش پامال کرنے کے لائحہ عمل سے پرے دھکیلتا نظر آتا ہے اور ''خواتین کی تحریک میں لادینی نظریہ کو لے آنے یا نافذ کرنے'' کی رسمی درخواست پیش کرتا ہے۔ اُس کے مطابق خودمختاری اس چیز میں نہیں ہے کہ اسے اسلام کے دائرے میں رہ کر زیرِ بحث لایا جائے بلکہ اسے اس ''مادی وجود کے ''علم'' کی بنیاد بنانے میں ہے جس کا پاکستانی خواتین کو سامنا ہے۔ یہ علم ایک نظریے کے طور پر اسلام سے آگے نکل جانے کی اُمید کا حامل ہے۔ اس مفہوم میں خودمختاری کی تعریف صنفی برابری پر مبنی امن کی واضح طور پر زیادہ سے زیادہ معنوں میں یقین دہانی کراتی ہے۔

یہ کتاب صنفی برابری پر مبنی امن کی تعریف اس انداز میں کرتی ہے جیسے یہ کسی ایسی صورتحال میں جکڑا ہوا ہو جو کہ ایک سفرِ مسلسل کی مانند ہو: یعنی ایک ایک ایسے امن سے لے کر جو غیر یقینی کیفیت یا ابہام سے پر ہو ایک ایسے امن تک جو وسیع ترین مفہوم کا حامل ہو کیونکہ یہ دونوں صورتیں دو انتہائی مختلف شکلوں پر مبنی جدوجہد کے مفروضے کی حامل بھی ہیں، یعنی ایک وہ جو درجہ بندی کے اندر کی جائے اور دوسری اس سے

باہر۔ دونوں ہی خودمختار ہیں مگر اپنے اپنے انداز میں۔

☆☆☆

تحفظ، صنفی مسائل اور تصادم کی روک تھام: جنوبی ایشیائی فہم و ادراک

سمونا داس گپتا

نوبل انعام یافتہ شخصیت اور بارودی سرنگوں پر پابندی کی عالمی مہم کی رابطہ کار جوڈی ولیمز نے وفود کو دعوت دی کہ وہ دو سوالات پر غور کریں: ''تصادم کی روک تھام سے تحفظ سے متعلق ہماری سوچ کے انداز میں کس طرح تبدیلی آ سکتی ہے؟'' اور ''تصادم کی روک تھام کے لئے انسانی تحفظ کس طرح کے امکانات کو سامنے لاتا ہے؟''(۱)

ان دونوں سوالات کو ساتھ ساتھ رکھا جائے تو یہ تاثر ملتا ہے کہ تصادم کی روک تھام کا عنصر جیسا کہ آج کے زمانے میں اس کا رواج ہے اور سرد جنگ کے بعد تحفظ کی نئے انداز میں تشکیل و تدوین کے عمل میں شمولیت کا عنصر جس سے کہ عالمی شکل اختیار کرتی ہوئی دنیا کی نئی حقیقتیں منعکس ہوتی ہیں، دونوں کے درمیان موافق تعلق پایا جاتا ہے۔ اس باب میں یہ کوشش کی جائے گی کہ تصادم کی روک تھام اور تحفظ کے ''نئے'' علمی مباحثوں اور رواجوں کے درمیان رابط کی وضاحت کی جائے، اور اس نقطۂ نظر میں صنف کو ترچھی کاٹ والے متغیر کے طور پر رکھا جائے۔ جنوبی ایشیاء اس تفتیش کے جغرافیائی منظر کی وضاحت کرے گا۔

خاص طور پر اس باب میں درج ذیل کوششیں کی جائیں گی:

(الف) امن کے قیام کی حکمت عملی کے طور پر تصادم کی روک تھام پر معاصرانہ مباحث کے نمایاں اجزاء کا معائنہ کرنا۔

(ب) تحفظ کے حوالے سے نئے علمی مباحث کے اندر صنفی تفکرات کی شمولیت کا خاکہ تیار کرنا اور صنفی تحفظ کے مفروضے کی تصوراتی خصوصیات یا حدود کا تعین کرنا۔

(ج) جنوبی ایشیاء میں صنف اور تحفظ کے حوالے سے حال ہی میں منظرِ عام پر آنے والے چند نئے نکات کا جائزہ لینا اور تصادم کی روک تھام کے لئے اس کے مضمرات کا کھوج لگانا۔

تصادم کی روک تھام: نئی نظیر

نئی ہزاروی میں تصادم کی روک تھام کے حوالے سے اصطلاحات کو اچھی خاصی مقبولیت حاصل ہو چکی ہے جو کہ اقوام متحدہ یورپین کمیشن کی سوچ بچار اور سول سوسائٹی کی پیش قدمیوں کا مشترکہ نتیجہ ہے۔ روک تھام کی نئی روایت اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل کی طرف سے اقوام متحدہ کی تجدید و بحالی کے حوالے سے جنرل اسمبلی کو پیش کی گئی اس رپورٹ کا نتیجہ ہے جس کا عنوان یوں ہے۔

Renewing the United Nations: A programme for Reform.

جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ''اکیسویں صدی میں اقوام متحدہ کو لازمی طور پر روک تھام کے اقدامات کا مرکزی نکتہ بننا چاہیئے۔''(۲)

تصادم کی روک تھام کے مضمرات کی سمجھ کے لئے نہ صرف امن کے قیام کی نظریاتی حکمتِ عملی کے طور پر بلکہ عملی جدوجہد کے ایسے تفصیلی خاکے کے طور پر بھی جو امن کی تحریک کے کارکنوں کی رہنمائی کے مقصد سے سرگرمیوں کے ایک پورے سلسلے کا احاطہ کرتا ہے، یہ ضروری ہے کہ اس حکمت عملی اور قیام امن کی دوسری حکمتِ عملیوں مثلاً تنازعات کے حل اور ان کی نوعیت میں تبدیلی وغیرہ جیسی حکمتِ عملیوں کے مابین مشترکہ اور اختلافی نکات کی نشاندہی کی جائے۔ قیام امن کی یہ حکمتِ عملیاں ضروری نہیں کہ ایک دوسرے سے متصادم ہوں اگرچہ ان کا بنیادی نکتۂ ارتکاز کچھ حد تک مختلف زاویے سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔

اور شاید یہ نکتہ بھی مساوی اہمیت کی توجہ چاہتا ہے یا عمل کا جمود نہیں ہے۔ اس کی وضاحت کرنے والی اصطلاحات تصادم کے جدید تجزیوں کے جواب میں بتدریج سامنے آئی ہیں اور آج کے دور میں یہ تصادم کے مکمل طور پر لہراتے ہوئے یا خمدار سلسلے کے اندر مختلف نکات پر سرگرمیوں کی تمام حدود کا احاطہ کرتی ہیں، جن میں سے بہت سی اصطلاحات کا احاطہ وہ عملی کارکن بھی کرتے ہیں جو خود کو تنازعہ کے حل یا / اور تنازعہ کی نوعیت یا صورتحال میں مکمل تبدیلی جیسی نظریوں کے حوالے سے منواتے ہیں۔ لہٰذا اس کے نتیجے میں اس امر پر اصرار کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ ایسے تفصیلی تجزیئے یا عملی دساتیرِ عمل باہمی طور پر غیر متعلق نہیں ہیں۔

1990ء کی دہائی کے اواخر میں تنازعہ کے حل پر جان پال لیڈراچ کا علمی / تحقیقی کام امن کے قیام کے حوالے سے نئی سوچ / نظریات کی تشکیل میں فیصلہ کن ثابت ہوا تھا۔ تنازعات کی نوعیت / صورتحال کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دینے کے فلسفے پر عمل پیرا خواتین و حضرات نے یہ تجویز کر کے نئے موضوعات کا آغاز کر دیا کہ امن قائم کرنے کے عمل کی کامیابی کا تعین اس اصول کی روشنی میں نہیں کرنا چاہئے کہ آیا کوئی معاہدہ طے پا گیا ہے بلکہ اس امر کے پیش نظر تصادم میں شریک افراد / گروہوں کے اندر کوئی ایسی تبدیلی یا بالغ نظری پیدا ہوئی ہے جسے مثبت اور تعمیری قرار دیا جا سکے۔ نہ صرف یہ کہ کس چیز کا خاتمہ کیا جا رہا ہے بلکہ اس امر پر بھی توجہ مرکوز کرائے کہ اس کی جو تعمیر کیا جا رہا ہے، اس کا مقصد یہ تھا کہ باہمی شمولیت (Cooptation) کے خطرے سے بچا جائے یعنی تصادم سے اسی طرح نجات حاصل کرنے کی کوشش جبکہ ابھی لوگ معاشرے کے بنیادی ڈھانچے میں پیوست ناانصافیوں کے جائز معاملات کو منظرِ عام پر لا رہے تھے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں پر آ کر تصادم کی نوعیت تبدیل کر دینے کا نظریہ اور نظریہ دان و عملی کارکن تصادم کے حل کی اپنی اس ابتدائی نظیر سے دور ہوتے چلے گئے جس کے تحت عملی مراحل، حکمتِ عملیوں اور تدابیر کے ایسے سلسلے پر زور دیا جاتا ہے جو تصادم کی شدت کو کم کرنے اور باہمی طور پر قابل قبول ''سمجھوتوں'' کے فروغ میں معاون ثابت ہوں۔

اگرچہ تصادم کی نوعیت یا صورتحال تبدیل کر کے رکھ دینے کا نظریہ حکمت عملی کا حصہ تو تھا مگر مسئلے کے حل کی نمائندگی کرنے والی زبان / اصطلاحات کا پابند نہیں تھا کیونکہ یہ امن کے سمجھوتے سے بھی آگے بڑھ گیا تھا تاکہ تصادم کے مرکز یعنی روابط پر مبنی نمونوں کے جال کے اس وسطی مقام

تک رسائی حاصل کرے جہاں سے واقعات کے نئے سلسلے اور مسائل ابھر کر منظر پر آ رہے تھے۔ نتیجے کے طور پر اس نے روابط کے ''مافیہ، تناظر اور ساخت'' کو سامنے لا کھڑا کیا تا کہ نہ صرف یہ کہ رواں مسائل کو بلکہ روابط پر مبنی نمونوں کی سطح پر درکار تبدیلیوں کو بھی سمجھا جا سکے۔(۳)

تقریباً اُس وقت ہی، جبکہ تصادم کی نوعیت میں تبدیلی کا عمل قیام امن کی نئی حکمتِ عملیوں کے خطوط اجاگر کرنے لگا تھا تو اُس وقت تصادم کی روک تھام کا ایک مضبوط تصور بھی اپنے طور پر سامنے آ گیا۔(۴) تصادم کے تجزیئے کے عمل کا رُخ تصادم کی تبدیل ہوتی ہوئی نوعیت کی طرف ہو جانے کے بعد 1990ء کی دہائی میں تصادم کی روک تھام کے لئے ایک عدد طاقتور معیاری (Normative) اور اقتصادی مثال کو استحکام دیا گیا جس کی بنیادیں نئی ہزاروی میں اور بھی زیادہ مضبوط ہو گئی ہیں، یعنی ایک ایسی ساخت یا بنیادی عنصر جس کا مقصد یہ دیکھنا تھا کہ پُرتشدد اور خرابیٔ عمل کا شکار تنازعات سے کس طرح بچا جا سکتا ہے۔ اگرچہ سرد جنگ کے بعد کے زمانے میں جہاں جنگ کا ایندھن زیادہ تر نہتے شہری اور بچے ہی بنتے ہیں، تشدد پر مبنی تصادم کی تبدیل ہوتی ہوئی نوعیت روک تھام کے کام کے حوالے سے دلیل کے لئے معیاری بنیاد فراہم کرتی ہے، مگر طوالت اختیار کرتے ہوئے مبنی پُرتشدد نسل۔ سیاسی تنازعات کی بے پناہ لاگت جو کہ اقتصادی ترقی اور تعمیر نو کے محتاج تباہ حال ڈھانچے کے لئے وقف مادی وسائل کا رُخ جنگ کی طرف موڑنے کی صورت میں چکانی پڑتی ہے اس کو اقتصادی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ دلیل دی جاتی ہے کہ تصادم کی روک تھام کا نتیجہ انسانی زندگیوں اور مادی وسائل کی بچت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔(۵)

تصادم کی روک تھام کے تصور میں 1992ء اور 2001ء کے درمیانی عرصے میں خاطر خواہ تبدیلیاں دیکھنے میں آئی ہیں۔ دو بنیادی تصورات جن کی بناء پر تصادم کی روک تھام کے نظریے کی بتدریج ابتدائی تشکیل کی گئی تھی، قبل از وقت انتباہ اور قبل از وقت جوابی حکمتِ عملی کے تصورات تھے۔ قبل از وقت انتباہ کے عمل میں سیاسی نوعیت کے اور حقیقی نوعیت کے تصادم کی صورتحال کے حوالے سے اعداد و شمار یکجا کرنے اور ان کا تجزیہ کرنے کا کام اور رواں تصادم کے کسی بھی مرحلے پر مختلف کرداروں پر اثر انداز ہونے رقائل کرنے کے لئے حکمت عملیوں کی خاکہ کشی کرنا وغیرہ شامل ہوتا ہے۔ قبل از وقت جوابی حکمت عملی یا اقدام سے مراد ان قبل از وقت انتباہی تشخیصوں کی بنیاد پر مختلف تدابیر پر عمل درآمد کرنا ہے۔(۶)

قبل از وقت انتباہ اور قبل از وقت جوابی تدابیر جیسے تصورات کا غلبہ اس امر کی طرف واضح اشارہ تھا کہ تصادم کی روک تھام کے مثالی نمونے کی بتدریج تشکیل کے ابتدائی برسوں میں، کامیابی کی کنجی یہ سمجھی جاتی تھی کہ روک تھام کے لئے ''بروقت'' مداخلتی کارروائیاں کی جائیں۔ اوزاروں کی تھیلی (Tool kit) یعنی تصادم کی روک تھام کے لئے پہلے سے سوچی سمجھی تدبیروں کے استعمال کی حکمتِ عملی جس کا عملی مظاہرہ، مثال کے طور پر، مائیکل لُنڈ کے کام سے ہوتا ہے، اسی تصور کی آئینہ دار تھی۔ حکومتی سفارت کاری، تصادم پر قابو پانے کے غیر سرکاری طریقے، اقتصادی اور سماجی ترقی، عدالتی اور قانونی اصلاحات، روابط کا سلسلہ اور تعلیم اس ''تھیلی (tool kit)'' کے اجزاء ہیں۔ بقول لُنڈ تصادم کی ساختیاتی / بنیادی وجوہات کو جزوِ عمل بنانے کے لئے روک تھام کے تصور کا پھیلاؤ قابل قبول نہیں تھا۔ (۷)

اگرچہ تصادم کی روک تھام کی ابتدائی اصطلاحات کے تحت قبل از وقت انتباہ اور قبل از وقت جوابی حکمتِ عملی پر زور دیا گیا تھا۔ تاہم حالیہ برسوں میں تصادم کی ساختیاتی یا بنیادی وجوہات کو واضح طور پر جزوِ عمل بنایا جا رہا ہے۔ لہٰذا صرف ''ہلکی پھلکی روک تھام'' کے مقابلے میں ''مضبوط یا ٹھوس روک تھام'' کا تصور روک تھام سے متعلق اقدامات کے مرکزی نکتے کے طور پر سامنے آیا ہے۔ جیسا کہ دستاویز بہ عنوان ''میری وننگ کنفلکٹ: سویڈش ایکشن پلان'' میں یہ امر واضح کر دیا گیا ہے کہ ''تصادم کی روک تھام میں ایسی سرگرمیاں شامل ہوتی ہیں جو تصادم کی تہہ میں کارفرما وجوہات اور ظاہری علامات دونوں کا تدارک کرتی ہیں اور اس کے تحت روک تھام کی حکمت عملی کے ساتھ ہی ساختیاتی یا بنیادی اسباب کے تدارک کے ذریعے روک تھام کو بھی جزوِ عمل بنانا چاہئے۔ (۸) اس امر کا اعتراف کہ تصادم کی ساختیاتی یا بنیادی وجوہات کا روک تھام کے مثالی تصور کے اندر رہ کر تدارک کرنا ضروری ہوتا ہے اس دلیل کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ تصادم کی روک تھام کی کامیابی کا دار و مدار تشدد اور جنگ کی وجوہات کے درست ادراک پر ہے۔ اس کو واضح طور پر اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل کی طرف سے جنرل اسمبلی میں پیش کی گئی 2001ء کی رپورٹ بہ عنوان ''پری وِنشن آف آرمڈ کنفلکٹ (مسلح تصادم کی روک تھام)'' میں بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ انتظامی یا مجلسِ عاملہ کے ارکان کو پیش کردہ تلخیص میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ:

روک تھام کے حوالے سے اقدامات کو مؤثر ترین بنانے کے لئے ان کا آغاز تصادم کے

سلسلے کے ممکنہ ترین ابتدائی مرحلے پر کر دینا چاہیئے۔ روک تھام کے اقدامات کا ایک اہم مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ سماج کی تہہ میں پوشیدہ، معاشرتی، اقتصادی، ثقافتی، ماحولیاتی، اجتماعی اور ایسی دیگر ساختیاتی وجوہات کا تدارک کیا جائے جو اکثر و بیشتر تصادم کی اوپری علامات کے پس پردہ کارفرما ہوتے ہیں۔(۹)

تصادم کی ساختیاتی وجوہات کو جزوِعمل بنانے کی طرف واضح آمادگی ظاہر کرتے ہوئے، روک تھام کا مثالی تصور اپنی ابتدائی ''ٹول کٹ'' والی ظاہری علامات کو زیرِغور لانے کی حکمت عملی سے ہٹ کر زیادہ مشمول حکمت عملی کا حامل ہو گیا ہے جس کے تحت تصادم کی صورتحال کو مکمل طور پر تبدیل کر کے رکھ دینے کے نظریے پر عمل پیرا کارکنوں سے منسوب بہت سی سرگرمیوں کا احاطہ کیا جاتا ہے۔ تصادم کی ساختیاتی وجوہات تحفظ کے ان نئے متبادل علمی مباحث کی تشکیل کی بنیادیں بھی بنی رہی ہیں جن میں عام لوگوں کی روزمرّہ کی زندگیوں اور معاش کے مسائل اجاگر کیے گئے ہیں، بہ نسبت اس کے کہ ریاست کی جغرافیائی سالمیت اور خودمختاری پر مکمل توجہ مرکوز کر دی جاتی جیسا کہ تحفظ کے حوالے سے پرانے مباحث کا خاصہ تھا۔ تحفظ اور تصادم کی روک تھام پر علمی مباحث کی تبدیل ہوتی ہوئی نوعیت کے نتیجے میں نئی سوچوں اور نظریات کے لئے بھی اتنی گنجائش پیدا ہوئی ہے جو کہ ارتکازیت کو بھی فروغ دیتی نظر آتی ہے۔ اس نکتۂ اتصال کی خاکہ کشی (Mapping) کی تمہید کے طور پر، ہم تحفظ کے حوالے سے ہونے والے مباحث کے لہراتے ہوئے یا خمدار سلسلے اور تحفظ کے موضوع پر نئی اُبھرتی ہوئی سوچ کی مختصر نقشہ کشی کرتے ہیں۔

تحفظ پر تبدیل ہوتے ہوئے مباحث، انسانی تحفظ کے محدب عدسے

امریکہ میں نیشنل سکیورٹی سٹڈیز اور برطانیہ میں سٹرٹیجک سٹڈیز کا سراغ ایک ایسے شعبے کے لئے نکتۂ آغاز کے طور پر لگایا جا سکتا ہے جسے اب سکیورٹی سٹڈیز کے نئے نام سے نوازا گیا ہے۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اس شعبے میں نصاب کے اجزاء کی نئی درجہ بندی کر کے اور اسے نئے انداز رخاکوں کے ساتھ متعارف کرا کے اسے سکیورٹی سٹڈیز کا نام دینا ایک ایسا شعوری قدم تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ اس شعبے کو ''قومی'' اور ''تزویری'' جیسی اصطلاحوں کے ایسے اضافی بوجھ (استعمال) سے نجات دلائی جائے جو کہ بین الاقوامی تعلقات کے شعبے میں حقیقت پسندانہ

(Realist) مثالی نظریئے کے اجزاء کی مانند تھیں، اصل صورتحال یہ ہے کہ حتیٰ کہ آج کے دور میں بھی تحفظ کے یا دفاعی علوم تسلسل کے ساتھ اپنے روایتی ورثے کے ساتھ مضبوطی سے جڑے چلے آ رہے ہیں۔(۱۰) روایتی دفاعی علوم کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ اس میں ریاست کو تحفظ کے حوالے سے کسی بھی مباحثے کے تجزیئے کے اندر عملی طور پر ایسی واحد اکائی گردانا گیا جس میں جغرافیائی سالمیت اور خودمختاری ایسی مخصوص امتیازی اقدار تھیں جن کو مسلسل ''تحفظ'' دینے کی ضرورت تھی۔

تاہم پھر بھی ریاست کو خصوصی امتیازی حیثیت سے نوازنا اُس وقت الجھن کا شکار ہوتا نظر آیا جب اس عنصر کو دنیا کے بہت سے ایسے حصوں میں عملی ثبوت کے ترازو میں تولا گیا۔ جہاں ریاستیں ایک ایسے ماحول کے فروغ کی بجائے جس کے اندر زندگیوں کی حفاظت کی ضمانت کے ساتھ ہی خوشحالی کو پروان چڑھایا جاتا ہے، بذات خود اپنے شہریوں کے لئے عدم تحفظ کا ایک اہم سبب تھیں۔ یہ امر عیاں تھا کہ اکثر اوقات حکومتوں کی طرف سے قومی دفاع کے نام پر خریدا گیا اسلحہ اور حاصل کردہ اختیار ان کے اپنے ہی شہریون کی آزادی اور جانی تحفظ کے لئے بذات خود کسی بھی اور مفروضہ خطرے سے بہت زیادہ ممکنہ خطرے کی علامت تھے۔ تحفظ کے حوالے سے انتہائی اہم تجزیہ نگاروں نے یہ نکتہ عیاں کیا ہے کہ یہ جاننا انتہائی مشکل ہے کہ تحفظ کا کوئی بھی کارآمد تصور بہت سے معاشروں میں لوگوں کو غائب کروانے اور انسانی حقوق کی خلاف ورزی جیسے واقعات میں ریاستوں کی شمولیت کو کس طرح نظرانداز کرسکتا ہے۔

مزید یہ کہ تیسری دنیا کے تجربے نے سکیورٹی سٹڈیز کے شعبے سے غیر فوجی مظاہر کے حقیقت پسندانہ اخراج کو آزمائش سے دوچار کردیا ہے۔ بالکل ابتداء ہی سے وسائل کی قلت، آبادی میں اضافہ، سست رفتار ترقی، اور ماحولیاتی عدم توازن جیسے مسائل دنیا کے اس حصے میں عدم تحفظ کی صورتحال کے انتہائی نمایاں اجزاء تھے۔ وسائل کے اس طرح خطرات کی زد میں رہنے کی صورتحال کی ماحولیاتی اور دیگر ماورائے قومی خطرات میں دنیا کے امیر ممالک کی ان مسائل سے نمٹنے کی انفرادی اور اجتماعی صلاحیت کے فقدان کی بناء پر مزید شدت آتی چلی گئی۔(۱۱) سکیورٹی سٹڈیز یا دفاعی علوم پر حقیقت پسندانہ اور غیر حقیقت پسندانہ گرفت کی تفتیش کرنے والا ایک اور متبادل ڈھانچہ انسانی تحفظ کی حکمت عملی ہے۔ اگرچہ یہ امر نمایاں ہے کہ تشخیص کرنے اور معنویت پیدا کرنے کے نکتۂ نظر سے انسانی تحفظ کے تصور کی بے شمار تشریحیں کی جاسکتی ہیں، تاہم انسانی

تحفظ کے مرکزی عوامل پر ایک وسیع تر اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔(۱۲) انسانی تحفظ کے تصور کے پس پردہ مرکزی سوال یہ ہے: اپنی انفرادی حیثیتوں میں ہم کس قدر محفوظ اور آزاد ہیں۔ تحفظ کے ایک ایسے تصور کو جس میں انفرادی شخصیت کو علامتی مفہوم میں لیا جاتا ہے انسانی تحفظ کہا جا سکتا ہے۔(۱۳) افراد کو تھفظ کے تجزیے میں مرکزی اہمیت دینے سے تحفظ کے لائحہ عمل میں ایک لازم وملزوم قسم کی وسعت کی راہ ہموار ہو جاتی ہے، کیوں کہ انفرادی وجود کو لاحق خطرات نہ صرف دوسرے ریاستی کرداروں سے آ سکتے ہیں بلکہ اپنی ہی ریاست اور بہت سے نئے سماجی۔ اقتصادی اور ماحولیاتی وسائل سے بھی آ سکتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے مثلاً نقل مکانی اور ماحولیاتی تبدیلیوں کے اثرات ایک تیزی سے سکڑتی ہوئی دنیا کی بین الاقوامی سیاسی معیشت کے اندر سرحدوں کی قید سے آزاد وسیع تر انداز میں رونما ہو رہے ہیں۔ اس ساری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی تحفظ ایک مشترکہ بھلائی کے تحفظ کا نام ہے۔

2003ء میں شائع کردہ اپنی رپورٹ بہ عنوان ''ہیومن سکیورٹی ناؤ'' میں اوگاتا اور سین اس نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انسانی تحفظ کے تقاضوں میں وسیع تر حدود کا احاطہ کرنے والے ایسے بین الاقوامی معاملات آ جاتے ہیں جن کا تعلق تصادم اور غربت، پُرتشدد تنازعات کے دوران اور تنازعات کے بعد کی صورتحال میں لوگوں کا تحفظ، ہجرت کرنے پر مجبور لوگوں کا تحفظ، اقتصادی عدم تحفظ کا تدارک، صحت کی لازمی سہولیات کی دستیابی اور استطاعت کی ضمانت، اور جہالت کے خاتمے کی ضمانت، تعلیم سے محرومی اور عدم برداشت کی روایت پروان چڑھانے والے اسکولوں سے ہے۔ یہ خبرست غیر فیصلہ کن ہونے کی بنا پر اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس پرانی فکروں کے ساتھ ہی ایسی نئی فکروں کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے جو سرد جنگ کے خاتمے اور عالمگیریت کی آمد کے ساتھ ہی وجود میں آئی ہیں۔(۱۴)

جیسا کہ وندانا شیوا نے یہ نکتہ اجاگر کیا ہے، انسانی تحفظ کو ترجیحی حساب سے فوقیت دینے کے مقصد کے لئے تحفظ سے متعلق سوچ میں دوہری تبدیلی لانے کی ضرورت ہے۔ پہلی یہ کہ انسانی تحفظ کے نظریے کے دفاع کے لئے تحفظ کے اس مثالی نمونے سے ہٹ کر جو کہ ریاست کی مرکزی اہمیت پر مبنی عسکریت کا حامل ہوتا ہے ایک ایسے مثالی نمونے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس میں امن اور عدم تشدد کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ دوسرا یہ تسلیم کرنے کا مطلب کہ انسانی تحفظ کا

تصور ماحولیاتی تناظر سے جڑا ہوا ہے، اس امر کا بھی متقاضی ہے کہ تحفظ کے سرمایہ دارانہ مرکزیت کے حامل نظاموں سے موحولیاتی مرکزیت کے حامل ایسے نظاموں کی طرف رجوع کرنا ہوگا جہاں لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی ہوں، روزگار کا تحفظ حاصل ہو، ثقافتی تنوع اور حیاتیاتی تنوع کا تحفظ کیا جاتا ہو۔ چنانچہ انسانی تحفظ کی آزمائش یہی ہے کہ ایسی حکمتِ عملیاں تیار کی جائیں جن کے تحت انسانوں اور فطرت کو منڈی کے تقاضوں پر فوقیت دی جائے اور جنگجویانہ ثقافت کی جگہ ایک ایسی نئی ثقافت کو پروان چڑھایا جائے جس میں عدم تشدد کی اقدار اہمیت رکھتی ہوں۔ (۱۵)

بقاء، روزگار، اور عزت نفس کو تحفظ کے بنیادی عناصر کی حیثیت سے فوقیت دے کر، انسانی تحفظ کے تصور نے ہمیں اس قابل بنا دیا ہے کہ ہم سوچ کے انداز میں اس طرح کی تبدیلی لے ائیں جس میں انسانوں اور ان کی شمولیت کو مرکزی اہمیت احاصل ہوتی ہے۔ اس طرح کے کارآمد تصور کی عدم موجودگی میں سیاسی اور معاشی طور پر بالادست طبقات اکثر و بیشتر قومی تحفظ کے نظریے کو اجاگر کرتے ہوئے سارے کے سارے عمل پر بلاشرکت غیرے ہی قابض ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں عماً لوگ الگ تھلگ اور بے اختیار ہو جاتے ہیں۔ غیر ریاستی کرداروں کے لئے گنجائش عمل پیدا کر کے انسانی تحفظ کے تصور نے نوآبادیاتی اور جدید نوآبادیاتی نظام کے تجربات اور اندرونی اور بیرونی طاقتوں کے درمیان عملِ باہمی کو اتنا موٴثر اور کارآمد بنا دیا ہے کہ وہ تحفظ کے حوالے سے ہونے والے مکالمے پر اثرات مرتب کر سکیں۔ اس کے نتیجے میں اس امر کو بھی اہم حیثیت دینے کی گنجائش پیدا ہوگئی ہے کہ خواتین کی تحریک جبر کے خلاف کیسے زور پکڑ گئی اور اس تحریک کی بناء پر آزادی اور تحفظ کی جدوجہد اور برابری اور سماجی مساوات کی جدوجہد میں کس طرح ربط پیدا ہوا۔ (۱۶)

خواتین عسکریت کے عمل، منڈی کی قوتوں کے فروغ کے عمل اور تجارتی ذہنیت کے پھیلاؤ یا غلبے کے عمل کا بدترین شکار بھی ہیں اور انسانی وجود کے بقاء کی بہترین وضاحت اور دفاع کرنے کی خوبی کی حامل بھی۔ لہٰذا ایسے متبادل نظریات / لائحہ ہائے عمل جن کی بناء پر امن اور تحفظ کے معاملات اُجاگر ہو کر رہ جائیں وہ تیزی سے خواتین کے ذریعے تشکیل پا رہے ہیں۔ (۱۷) تشکیل پاتے ہوئے یہ نئے نظریات جن شعبۂ ہائے زندگی میں خواتین کی طرف سے آزمائے و پرکھے جا رہے ہیں ضروری نہیں کہ ان کا تعلق بلکہ درحقیقت تقریباً کسی بھی طور پر کبھی بھی، رسمی سیاست سے

رہا ہو۔ البتہ ان نظریات کی آماجگاہ کسی دریا کا کنارہ، کوئی جنگل، زرعی زمینوں کے وسط میں کوئی جگہ، گلیاں، آنگن وادیاں یا حتیٰ کہ کسی کا گھر بھی ہو سکتی ہے۔ یہ نئی وضاحتیں ضروری نہیں کہ سیاسی خطاب کی شکل اختیار کر لیں بلکہ ایسے گانوں یا رقص کی صورت میں بھی ہو سکتی ہیں جو ناانصافی کے خلاف مزاحمت کو تحریک دے۔ انسانی تحفظ ان حقائق کو تسلیم کرنے کی گنجائش پیدا کرتا ہے اور حتمی طور پر الگ تھلگ طبقات کو شامل عمل کرنے کی وکالت کا آئینہ دار ہے۔

صنف کو شامل کرنا یا صنف کو تسلیم کرنا؟ چند تفتیشیں

صنف کی اصطلاح سے اکثر و بیشتر خواتین کو مراد لیا جاتا ہے۔ جب اس حوالے سے استعمال کی جائے تو صنف ایک بیانیہ یا لغوی مفہوم کی حامل ہو جاتی ہے نہ کہ تجزیے کے مقصد کی حامل، یعنی کہ یہ انفرادی حوالوں میں استعمال ہوتی ہے نہ کہ بین الاقوامی سیاست کے حوالوں میں۔ تاہم تحریک نسواں کے نکتۂ نظر سے صنف کی تعریف میں شخصی شناخت کے معاملات شامل ہوتے ہیں مگر یہیں تک محدود نہیں رہتے۔ یہ محض ایک بیانیہ یا لفظی مفہوم کی حامل اصطلاح نہیں ہے بلکہ تجزیاتی وسیلے یا تدبیر کی حیثیت بھی رکھتی ہے اور اس میں مرد اور مردانگی کا عنصر بھی اتنی ہی نمایاں اہمیت رکھتا ہے جتنا کہ نسوانی عنصر۔(۱۸)

ایک صنفی تناظر مرد اور عورت کے درمیان حیاتیاتی اختلافات سے ماورا ہو کر اس امر کا کھوج لگاتا ہے کہ کسی بھی معاشرے میں عورت اور مرد کے کردار اور باہمی تعلقات کس طرح تشکیل پاتے ہیں؟ صنفی تعلقات آخر کار عورت اور مرد کے درمیان طاقت کے توازن کی عکاسی کرتے ہیں اور صنفی برابری اصناف کے مابین تعلقات کا ایک ایسا نظام ہے جو سماجی سرگرمیوں میں عورت اور مرد کی مساوی بنیادوں پر انتہائی ممکن ترین شرکت کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ صنفی برابری کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مرد کی حاکمیت کا نظام ہے جس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ سماجی روابط کا ایسا نظام ہے جس میں مرد کی طاقت غالب ہوتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے تمام مرد تمام عوتوں پر غالب ہوتے ہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ فیصلہ سازی اور وسائل کی تفویض کا نظام رحکمتِ عملی چند سماجی گروہوں کی دوسرے گروہوں پر فوقیت کی حمایت کرتا ہے اور اس طرح مردوں کے کچھ مخصوص طبقات کو خاص طور پر فائدہ ہوتا ہے۔(۱۹)

اس حقیقت کے باوجود کہ صنفی حوالوں سے سوالات 1970ء اور 1980ء کی دہائیوں میں دوسرے ماہرینِ سماجی علوم کے زیرِ غور آئے ہوئے تھے، بین الاقوامی تعلقات بہت سے پہلوؤں سے ''مرد'' کے غلبے کا شکار تھے یعنی ایک ایسا شعبہ جس میں عملی سرگرمیاں کرنے والے مرد حضرات اور مردانہ ذہنیت کی حامل ساختوں نے ریاستوں کے مابین مفروضہ طور پر بے ہنگم تعلقات کے لئے بنیادیں فراہم کرنے کا کام کیا۔(۲۰) بین الاقوامی تعلقات کے شعبے میں خواتین کے کردار کو تسلیم کرنے میں ہچکچاہٹ اور نتیجے کے طور پر اس شعبے میں خواتین کے ''منظر سے غائب ہونے'' جیسی صورتحال کی بہت سی تاویلیں پیش کی جاتی ہیں۔ شاید سب سے اہم تاویل یہ دی جاتی تھی کہ تعریف کی رو سے بین الاقوامی تعلقات دراصل ''اونچے درجے کی سیاست'' کے زمرے میں آتے ہیں جہاں صنفی عنصر کے لئے زیادہ گنجائش نہیں ہے۔

تاہم 1980ء کی دہائی کے اواخر تک، خاص طور پر 1988ء میں ''میلینیم'' کے خاص شمارے کی اشاعت کے بعد صنف اور بین الاقوامی تعلقات کے علوم کی مقبولیت میں اضافہ ہونا شروع ہو گیا اور اس صورتحال کے اثرات سکیورٹی سٹڈیز یا دفاعی علوم کے دائرے تک بھی پھیل گئے۔ اس کے بعد سر اٹھانے والے مباحث میں فکر کا ایک مرکزی نکتہ سامنے آیا۔ اگرچہ یہ امر طے شدہ تھا کہ تحریک نسواں کے حامی سماجی علوم کے ہر اس شعبے میں جو اُن کے زیرِ اثر تھا نئی طرح کے احساسات اور حکمتِ عملیاں متعارف کرائیں گے، تاہم اگر شرکتِ عمل کی شرائط یا اصول اس قدر مختلف اور اس مخصوص سماجی علم کی ''تسلیم شدہ اصطلاحوں'' سے اس قدر لاتعلق سے ہوں گے تو ایسی صورت میں تحریکِ نسواں کے حامیوں کی طرف سے پیش کردہ نظریات یا عملی کوششوں کو اتنی سنجیدگی سے نہیں لیا جائے گا۔

اس صورتحال کو زیرِ غور لاتے ہوئے، ایسی علمی رنظریاتی کاوشوں میں، جیسا کہ این ٹیکنر (Ann Tackner) کے کام میں نظر آتی ہیں، انٹرنیشنل ریلیشنز اور سکیورٹی سٹڈیز کے مباحث کی پہلے سے موجود اصطلاحوں کو ہی کام میں لایا گیا اور یوں انہوں نے اپنے پہلے سے موجود بنیادی اجزائے لازم کو حقوق نسواں کے نظریئے کے مطابق ''نئی تشکیل کردہ ساخت'' کی صورت میں پیش کر دیا۔ مثال کے طور پر ایک بنیادی اہمیت کے حامل مضمون بہ عنوان ''ہانس مورگن تھاؤز پرنسپلز آف پولیٹیکل رئیلزم: اے فیمینسٹ ریفارمولیشن'' میں ٹیکنر نے یہ امر واضح کر دیا کہ وہ مورگن تھاؤ

کے کام کی معقولیت یا مناسبت کی تردید نہیں کر رہی تھی۔ اس کی رائے میں انٹرنیشنل ریلیشنز کے علمی نظریے (epistemology) میں حقوق نسواں کے تناظر کا اضافہ ایک ایسا مرحلہ ہے جس میں سے اس شعبے کو گزرنا ہوگا اگر یہ بین الاقوامی سیاست کے ایک ایسے بشمول انسانی علم کی تشکیل کے حوالے سے سنجیدہ ہے جو مردانہ نظریے اور نسوانی نظریے کے تناظر کے حوالے سے نہ صرف حساس ہے بلکہ اس سے ماورا بھی ہے۔ مورگن تھاؤ کے چھ ایسے بنیادی اصولوں کو جزوعمل بنا کر جو ان اہم ترین رسمی دعوؤں میں سے ایک کی نمائندگی کرتے ہیں جس پر اس شعبے کا عظیم الشان ڈھانچہ کھڑا کیا گیا ہے، ٹیکنر نے انٹرنیشنل ریلیشنز اور سکیورٹی سٹڈیز کے موضوع کے ساتھ حقوق نسواں کے تصور پر مبنی مکالمے وتعاون کی مزید راہیں کھول دی ہیں۔ (۲۲) انٹرنیشنل ریلیشنز کی رائج زبان اور اس کی مرکزی فکرات کے ساتھ جامع انداز میں علمی وعملی ربط ضبط کے ساتھ ساتھ اس امر کا عملی مظاہرہ کرتے ہوئے کہ ان کو دراصل کس طرح صنفی خانوں میں رکھا گیا اور ان کی تشکیل نو کس طرح کی جا سکتی تھی، صنفی طور پر حساس...... کا استعمال کرتے ہوئے، دو واضح نتائج سامنے آئے۔ ایک تو یہ کہ انٹرنیشنل ریلیشنز کے ماہرین ایک لحاظ سے اس امر پر مجبور تھے کہ اس شعبے میں حقوقِ نسواں کے تصور پر مبنی مداخلتوں کو تسلیم کریں کیونکہ اب یہ الزام لگانے کی گنجائش نہیں رہی تھی حقوق نسواں کے حامی کوئی نامانوس زبان بول رہے تھے۔ دوسرا یہ کہ ان مداخلتوں سے یہ تاثر بھی ملتا تھا کہ تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی دنیا میں ایک شعبے کے طور پر اپنی تادیبی حیثیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرنے میں نئے حقائق اور پرانی فکرات کو مدنظر رکھتے ہوئے خود انٹرنیشنل ریلیشنز کے خدوخال میں کس نوعیت کی تبدیلی آ سکتی تھی۔

اگرچہ حقوق نسواں کے حامیوں نے انٹرنیشنل ریلیشنز اینڈ سکیورٹی سٹڈیز میں اپنی مداخلتوں کے عمل کے دوران بہت سے ''طریقے'' اختیار کئے ہیں، تاہم معمول سے انحراف کا ایک پُرکشش اور طاقتور نکتہ ان کی طرف سے مباحثے کے تجزیے'' کو ایک حکمتِ عملی کے طور پر اپناتا ہے۔ صنفی درجوں میں تقسیم افراد اور صنفی درجوں میں تقسیم مباحثہ میں امتیاز کرتے ہوئے، مثال کے طور پر کیرل کوہن وضاحت کرتا ہے کہ صنفی مباحثہ کا تعلق نہ تو مردوں اور عورتوں اور اس امر سے ہے کہ وہ کس طرح ایک جیسے یا ایک دوسرے سے مختلف ہیں، نہ ہی اس کا تعلق ان رجحانات سے ہے جو وہ تشدد کے عمل سے وابستگی کے حوالے سے رکھ سکتے ہیں۔ اور نہ ہی یہ ان علمی مباحثوں کے مرکزی

نکتے کی حیثیت رکھتا ہے کہ آیا اگر ہماری قومی رہنمائی خواتین کے پاس ہوتی تو کیا دنیا زیادہ پُرامن ہوتی۔ صنفی مباحثہ کا تعلق مفاہیم کے اس مجموعے سے ہے جو کہ کوئی بھی مخصوص ثقافت جنین کے حیاتیاتی اخلافات کے ساتھ منسوب کرتی ہے۔ یہ ایسے نقوش، الفاظ اور اقدار کے سوچنے کے اطوار کی عکاسی کرتا ہے جو نہ صرف ہمارے مردوں اور عورتوں کی حیثیت سے تجربات اور علامت ہونے کے انداز کی تشکیل کرتے ہیں بلکہ یہ بھی کہ یہ ہماری زندگیوں اور ثقافت کے دیگر پہلوؤں کی کس طرح تشکیل کرتا ہے۔ (۴۳)

کوہن کی تصنیف/تحقیق کو صنفی مباحثے کا تعلق تحفظ کے مسائل کے تجزیئے سے جوڑنے کے لئے مثال کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ خود اپنے اس دعوے کی بنیاد پر کہ زبان اور پیشہ ورانہ مباحثہ کی طاقت اس امر کا تعین کرتی ہے کہ لوگ کس طرح اور کیا سوچتے ہیں، کوہن نے مثال کے طور پر یوایس ڈپارٹمنٹ آف ڈیفنس کی رپورٹوں کے مشن کے تجزیئے کو استعمال میں لاتے ہوئے اس امر کی تفتیش کی ہے کہ قومی تحفظ/دفاع کی روایات کس طرح صنفی پہلو سے ''تشکیل کردہ، محدود اور مسخ شدہ'' ہوتی ہیں۔ اس حوالے سے ضمنی طور پر اقدار منسوب کر کے کہ تحفظ/دفاع کے ذمہ دار طاقتور حلقوں کے اندر کیا بوالا جاسکتا ہے اور کیا نہیں، اور حتیٰ کہ بولنے کے انداز یا لہجے (غیر جذباتی بمقابلہ جذباتی) کی بھی علامت متعین کر کے، کوہن نے یہ وضاحت کی ہے کہ صنفی مباحثے نے ایٹمی اور قومی دفاعی مباحثہ پر کس طرح کے اثرات ڈالے اور کس طرح اس کے تشکیل کی ہے اور اسی طرح کرتے ہوئے خاموشیوں اور غیر حاضریوں کو جنم دیا ہے۔ (۴۴)

صنفی مباحثہ تحفظ کے مسائل کے تجزیئے میں جو باریکیاں لے آتا ہے وہ ہماری اس امر میں معاونت کرتی ہیں کہ ہم قول اور فعل کے معانی اور علامتوں کی تہوں سے آگاہ رہیں، اس انداز پر توجہ مرکوز رکھیں جس کے تحت تحفظ کے مسائل کے حوالے سے فیصلے کئے جاتے ہیں، اور ان فیصلوں کو مطلوبہ سامعین تک پہنچانے کے لئے جو زبان استعمال کی جاتی ہے۔ اس طرح کے محدب عدسوں کے استعمال کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ یہ امر مزید ناگزیر نہیں رہتا کہ ''صنف کو انٹرنیشنل ریلیشنز میں شامل کرنے کی'' بات کی جائے، یہ محض پہلے سے موجود حقائق کو تسلیم کرنے کا معاملہ ہی رہ جاتا ہے اور یہ تسلیم کرنے کا بھی کہ جب ایک مرتبہ ہم تحفظ/دفاع کے مباحث کا جائزہ لے لیتے ہیں تو پھر صنفی تقسیم درجات پر مشتمل سماجی نظام میں واضح ہو جاتی ہے۔ ان ساختوں کو اجاگر کر کے، انہیں

تجزیوں کی اکائیوں کے طور پر نمایاں رہنے کے قابل کر کے، ان کے وجود اور بقاء کے لئے مختلف عقائد کے تحفظ کی تحریکوں کے ساتھ شرکت عمل کر کے دفاع کے شعبے میں حقوق نسواں کے حامیوں کا منصوبہ ناگزیر طور پر نجات کے لئے سیاسی منصوبہ بننے کے اتھ ہی علم کی تخلیق کی ایک شکل بھی بن جاتا ہے۔(۲۵)

عمرانیات، نفسیات، تاریخ اور علم البشریات کے ساتھ ساتھ سیاسیات، سیاسی نظریہ اور تقابلی سیاست پر انحصار کرتے ہوئے حقوق نسواں کے تصوّر پر مبنی انٹرنیشنل ریلیشنز صنف کو ایک ایسے الگ تھلگ درجے کے طور پر استعمال نہیں کرتے جسے کسی مخصوص تناظر سے الگ کر کے مجرد طور پر دیکھا جا سکتا ہے بلکہ طبقے، نسل اور ثقافت کے نکتہ اتصال پر پیچیدہ روابطِ باہمی کے ایک جزو کے طور پر۔ چنانچہ تحفظ یا ادفاع سے متعلق ان کا نظریہ ناگزیر طور پر کثیر جہتی ہوتا ہے۔ ایک فرد کے تحفظ کے معاملے سے آغاز کرتے ہوئے وہ یہ ادراک کر لیتے ہیں کہ یہ دوسری سماجی اور عالمی ساختوں کی کس طرح وضاحت کرتا ہے۔ چنانچہ حقوقِ نسواں کے تصور پر مبنی نظریہ تحفظ محض ریاستی تحفظ سے متعقل نہیں ہے بلکہ ریاستوں کو بذات کو دایک مسئلہ قرار دیا جاتا ہے اور صنفی امتیاز پیدا کرنے کی بناء پر انہیں تفتیس کے دائرے میں لایا جاتا ہے۔ حقوق نسواں کے تصوّر پر مبنی نظریہ تحفظ میں معیار زندگی اور مختلف اقسام کی محکومیتوں سے آزادی کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جاتی ہے جتنی کہ عسکری تحفظ کو دی جاتی ہے۔ اقتصادی عالمگیریت اور اس کی جمہوری صورت گری تحفظ کے مباحث میں اس قدر واضح انداز میں سرایت کر چکی ہے کہ اس قدر واضح طور پر وہ تحفظ کے ان مباحث میں بھی سرایت کرتی نظر نہیں آتی جو کہ انٹرنیشنل ریلیشنز کی روایتی سرپرستی کے تحت کرائے جاتے ہیں۔(۲۶)

تحفظ پر یہ ''نئے'' مباحث اس وقت تک نامکمل رہتے ہیں جب تک کہ یہ تحفظ کے اس انداز کو مدّنظر نہیں رکھتے جس کے تحت تحفظ ایک ترچھی کاٹ (Cross Cutting) کا حامل معاملہ دکھائی دیتا ہے۔ روزگار (غذا اور پانی کا تحفظ) بے دخلیوں، سرحدوں اور حد بندیوں سے ماورا عوامی تحریکوں، اسلحہ اور منشیات کے پھیلاؤ، دہشت گردی، نسلی فسادات، قیامِ امن اور استحکام امن جیسے معاملات کے اندر صنفی عنصر سرایت کر جاتا ہے۔ صنفی صورتحال کے تجزیئے سے ان امور کی تشخیص کے لئے راہیں ہموار ہو جاتی ہیں کہ سیاسی عمل مردوں اور عورتوں پر کس طرح مختلف

طریقوں سے اثر انداز ہوتے ہیں اور یہ کہ طاقت کے ڈھانچے کس طرح صنفی فکرات پر بندشیں عائد کرتے ہیں اس کے نتیجے میں خوف سے نجات اور احتیاج سے نجات جیسے عوامل پہلے سے بھی زیادہ شد و مد کے ساتھ نہ صرف انسانی تحفظ کی مثالی شکل کے بنیادی تصوراتی اجزاء کا بلکہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ تحفظ کے عمومی نکتۂ اتصال کا بھی تعین کرتے ہیں۔

اس سے قبل کہ ہم صنف اور تحفظ اور تصادم کی روک تھام کی روایت کے نکتۂ اتصال پر نئے مباحث کے درمیان ربط کا جائزہ یں، شاید یہ اہم ہے کہ صنفی معاملات پر مکالمہ و تعاون کی شرائط کی مختصر سی وضاحت کر دی جائے۔ اس مفروضے کی بنیاد پر کہ صنفی تناظر میں خواتین کے تناظر شامل ہوتے ہیں مگر یہیں تک محدود نہیں رہتے افراس کا زیادہ تر تعلق اس امر سے ہوتا ہے کہ مرد اور عورتیں کسی بھی خاص دور میں معاشرے کے اندر اپنے کرداروں اور شناختوں کا تعین کس طرح کرتے ہیں، ایک علمی شاخ یا شعبے کی تخلیق، بقول پنکھورست اینڈ پیئرس (Pankhurst and Pearce) بہت سے اقدامات کی متقاضی ہوتی ہے، جو ضروری نہیں کہ نوعیت کے حساب سے یک سطری (Unilinear) ہوں۔ ان میں ایسی ابتدائی کوششیں شامل ہوتی ہیں جو خواتین کے وجود کو واضح بناتی ہیں اور ان کی عدم موجودگی کا خلاء اس طرح کے علوم سے پُر کرتی ہیں جن کا روایتی عنوان ''وومن اِن............اینڈ وومن اینڈ......سٹڈیز'' کی طرح ہوتا ہے، اور جس کے بعد اعداد و شمار اکٹھے کرنے اور تجزیئے کے عمل سے مردانہ تعصب کو دور کیا جاتا ہی۔ اس سے الا مرحلہ خواتین کے بارے میں ''حالات کے ستم کا خاموش ہدف'' جیسے فرسودہ تصورات کی تفتیش کرنا ہے جس کا نتیجہ معاشرے کے متحرک نمائندوں کے طور پر ان کے کردار کو سمجھنے کی کوشش کی صورت میں برآمد ہوگا۔ آہستہ آہستہ صنفی تعلقات کا مطالعہ عورتوں اور مردوں کی صورتحال کے علیحدہ علیحدہ تجزیئے کی نسبت زیادہ اہمیت کا حامل بن جاتا ہے، جس کا آخر کار نتیجہ اس شعبۂ علم کی نظریاتی ساختوں پر جامع نظر ثانی کی صورت میں ظاہر ہوگا تا کہ خواتین کو سماجی درجہ بندی کے ایک مخصوص خانے میں رکھے بغیر صنفی مسئلے کو زیر غور لایا جائے۔ حتمی مرحلے کی نمایاں خصوصیت ایک ایسی روایت کا فروغ ہوگی جس کے تحت یہ سوال کرنا معمول کے مطابق ہوگا کہ: یہاں صنف کے عنصر سے کیا فرق پڑتا ہے؟ (۲۷)

صنفی تجزیہ جب ایک مرتبہ ناگزیر جزو اور ترچی کاٹ رکھنے والے (Cross cutting)

عنصر کے طور پر قبول کر لیا جائے گا تو اس کے نتیجے میں یہ لازمی طور پر چار بنیادی تصورات کے گرد گردش کرے گا: صنفی کردار، صنفی شناختیں، صنفی تقسیم پر مبنی طاقت کا ڈھانچہ اور صنفی نظریات۔ صنفی کرداروں کا تعلق مرد اور عورتوں کی روز مرّہ کی سرگرمیوں سے ہے، صنفی شناختوں کا مطلب متوقع خصوصیات اور رویے ہوتا ہے، صنفی تقسیم کے حامل طاقت کے ڈھانچے میں ایسے ادارے شامل ہوتے ہیں جو رویوں کی تشکیل کے ساتھ ہی وسائل کو کنٹرول کرتے ہیں اور صنفی نظریات دراصل ایسے رویوں اور اقدار کا تعین کرتے ہیں جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مستحکم ہوتے رہتے ہیں۔ کسی بھی دور میں (بظاہر امن کے دور میں، قبلِ از تصادم دور میں، تصادم کے دور میں، اور مابعد تصادم تعمیر نو کے ادوار میں) ان تصورات کا عمل باہمی اور طبقاتی، ذات پات کے اور نسلی مسائل کے ساتھ ان کا ٹکراؤ ایک ایسا اساسی نقش (Matrix) فراہم کرتا ہے جس کے اندر تحفظ کا مباحثہ اپنی جگہ یا مقام کا تعین کر سکتا ہے۔ یہ اساسی نقش اس بنیاد کی تشکیل بھی کرتا ہے جہاں سے تصادم کی روک تھام کے لئے سرگرمِ عمل افراد اپنے فن کے مظاہرے کے لئے کوئی مؤثر راہ نکال سکتے ہیں۔

صنف اور تحفظ: ان کا ربط کہاں ہوتا ہے؟

ہم تحفظ کی غیر روایتی اور فیصلہ کن حکمتِ عملیوں کے محدب عدسوں کے ذریعے تحفظ یا دفاع کے باہم مربوط اجزاء پر مشتمل تین نمونوں کی شناخت کرتے ہیں اور پھر یہ سوال اٹھاتے ہیں: صنف کے اساسی نقش کے ساتھ یہ کس مقام پر آ ملتے ہیں؟ یہ بھی کہ ایک تصادم روک تناظر کے حوالے سے مداخلتوں کے لئے یہ مقام اتصال کس طرح کی گنجائشیں پیدا کرتا ہے؟

دفاع کے مسائل کے باہم مربوط اجزاء پر مشتمل تین نمونے درج ذیل سے اُبھر کر سامنے آتے ہیں:

- ☆ عسکریت پسندی اور ریاست و معاشرے کو عسکری نظریات سے لیس کرنا۔
- ☆ ترقی اور عالمگیریت
- ☆ مابعد تصادم تعمیر نو اور قیام امن کے مراحل/طریقۂ ہائے عمل

جہاں مربوط اجزاء کے پہلے نمونے میں ایک فعال تصادم کے دوران سامنے آنے والی فکر پر غور کیا جاتا ہے وہاں دوسرے نمونے میں ظاہری طور پر ''پُر امن'' دور میں تحفظ کی فکر کو جگہ دی جاتی

ہے جبکہ تیسرے میں اس دور کی تشویشیں زیرِ غور آتی ہیں جب تشدد کی لہر رُک چکی ہوتی ہے اور ایک ایسے نئے معاشرے کی تعمیر کی کوششیں جاری ہوتی ہیں جس کا مقصد صرف ''بنیادی'' وجوہات کا قلع قمع کرنا ہوتا ہے نہ کہ صرف ظاہری علامات کا۔ یہ ساری درجہ بندیاں اس حقیقت کو سامنے رکھ کر کی جاتی ہیں کہ تحفظ کی تشویشوں کو تشدد کی بتدریج تبدیل ہوتی ہوئی اس صورتحال کے اندر ہی سے دریافت کرنا ہوتا ہے جو کہ روزمرّہ کے ظاہری ''زمانۂ امن'' کے گاڑھے تشدد اور متحرک تصادم کے ادوار کے دوران کے جان لیوا خرابیٔ عمل کے حامل تشدد کے دوران مختلف زاویے اختیار کرتی رہتی ہے۔ اجزاء کے ان مربوط نمونوں کی تشکیل یا خاکہ کشی کرتے ہوئے یہ امر واضح طور پر تسلیم شدہ نظر آتا ہے کہ اکثر اوقات علامتی اور رسمی تعمیل کی سطح کے نیچے نظریاتی مزاحمت کی ایک اندرونی لہر موجود ہوتی ہے بالکل اس طرح جیسے امن کی ظاہری/اوپری سطح ایک مسلسل مادی مزاحمت کو چھپائے ہوتی ہے۔

عسکریت پسندی اور صنف: جنوبی ایشیاء میں تحفظ کے محدب عدسوں میں سے

حقوقِ نسواں کے تصور پر مبنی مداخلتوں نے جتنے طریقوں سے تحفظ یا دفاع کے مباحث پر اثرات مرتب کرنے کے ساتھ ہی تصادم کی روک تھام کے حامیوں کے لئے دیگر فریقوں / نظریات / عملی صورتوں سے معاونت حاصل کرنے کے مواقع فراہم کئے ہیں ان میں سے ایک طریقہ عسکریت پسندی سے متعلق معاملات پر مکالمہ وتعاون کے عمل کا فروغ ہے۔ عسکریت پسندی کی وسیع تر تعریف ان روایات، سرگرمیوں اور فکر کی ترتیب وار درجہ بندی کے طور پر کی جاتی ہے۔ جن کا تعلق فوجوں اور جنگوں سے ہے، اور پھر بھی یہ محض فوجی مقاصد سے آگے جا کر بہت سے معاملات مثلاً صنف، طبقہ اور ذات پات وغیرہ کے حوالے سے ہماری سوچ کا رُخ متعین کرتے ہیں۔ یہ ناگزیر طور پر ایک نظریاتی ساکت ہے بہ نسبت ایک مادی ساخت کے۔ (۲۹) عسکریت پسندی نے اپنی مختلف شکلوں، مثلاً دہشت گردی اور زور پکڑتے ہوئے نسلی۔ سیاسی تشدد وغیرہ کی صورت میں اظہار کر کے بیسیویں اکیسویں صدی میں انسانی جانوں کے ضیاع کے حوالے سے روایتی جنگوں کو پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ (۳۰) چنانچہ عسکریت پسندی، یعنی اس کی ظاہری شکلیں، ظہور پذیر حالتیں، بنیادی اسباب وغیرہ تحفظ یا دفاع کے حوالے سے کسی بھی مباحث کا جزوِ لازم ہیں۔

اس معاملے میں حقوق نسوانی کے تصور پر مبنی سفارشات کا نچوڑ یہ ہے کہ عسکریت پسندی کے نظریات نے صنفی عنصر کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں ناکامی کا مظاہرہ کیا ہے کہ عسکریت پسندی ایک سماجی عمل کے طور پر مرد کی بالادستی کے تصور اور مستحکم عسکری اقدار پر انحصار کرتی ہے۔(۳۱) حقوق نسواں کے نظریات کے پیروکاروں مثلاً سنتھیا اینول نے مردانہ غلبے اور عسکریت کے تصورات رنظریات کے مابین ربط باہمی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، یہ نکتہ اجاگر کیا ہے کہ ''اس ربط باہمی کو اس صورت مین اور بھی زیادہ مؤثر طریقے سے سمجھا جا سکتا ہے اگر عسرکیت پسندی کو سلسلۂ واقعات کی بجائے ایک عمل (Process) کے طور پر دیکھا جائے۔''صنفی معاملات کے عسکریت پسندی کے ساتھ ربط کا ایک صریح اور نمایاں پہلو اس حقیقت سے ظاہر ہوتا ہے کہ بڑھتی ہوئی عسکریت پسندی کے زمانے میں جنسی تشدد کو عورتوں کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا ارتکاب بہت سے اداروں کے ذریعے کیا جاتا ہے جن میں فوج، ریاستی ادارے، مختلف سماجی، مذہبی اور نسلی فسادات کروانے گالے مسلح گروہ وغیرہ شامل ہوتے ہیں۔ یہ تشدد اکثر و بیشتر خواتین تک ہی محدود رہتا ہے جن میں عصمت دری اور صنفی عنصر کی حامل دیگر مجرمانہ سرگرمیاں وغیرہ عام مثالیں ہیں۔ بھارت میں مثال کے طور پر، باوجود اس حقیقت کے کہ ملک کے زیادہ تر علاقے طوالب کے حامل مسلح تنازعات سے پاک رہے ہیں اور باوجود ایک مجموعی جمہوری فضا کا ملک ہونے کے، بعض مخصوص علاقوں، جیسے شمال مشرقی علاقے اور کشمیر وغیرہ میں تشدد و عسکریت پسندی کی لہر نمایاں رہی ہے۔(۳۲)

اس طرح کے تکلیف دہ اعداد و شمار موجود ہیں جو یہ اشارہ دیتے ہیں کہ عصمت دری کو ان علاقوں مین بغاوت کچلنے پر تعینات سرا کری فوجیوں اور مسلح باغیوں دونوں کی طرف سے محکومیت کے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔ بھارت کے فسادات سے دہکتے ہوئے شمال مشرق میں مسلح افواج کو حق خود ارادیت کے مطالبے کے سر اٹھانے کے بعد 1950ء سے ہی منی پور اور ناگا لینڈ میں تعینات کیا جاتا رہا ہے۔ ناگالینڈ سے آنے والی خبروں سے پتہ چلتا ہے کہ فوجیوں کی طرف سے ناگالینڈ کی خواتین کی بے حرمتی کے واقعات ان واقعات سے چار گنا زیادہ ہیں جو خبروں میں جگہ پا رہے ہیں۔(۳۳) منی پور میں صنفی بنیادوں پر مظالم جولائی 2004 میں اس وقت اخباروں کی سُرخیوں میں آ گئے، جب منکشف ہوا کہ فوجیوں نے مینوراما دیوی کو مبینہ طور پر

عصمت دری کے بعد ہلاک کر دیا تھا۔ اس 32 سالہ خاتون کی موت کے بعد جو کہ مبینہ طور پر پیپلز لبریشن آرمی کی رُکن تھی اور جسے اس وقت ہلاک کیا گیا تھا جب وہ آسام رائفلز کی تحویل میں تھی، میرا پیبس (مشعل بردار خواتین جو کہ امن کی تحریک میں پیش پیش رہی ہیں) کی ارکان کی طرف سے ایک ایسا انوکھا و منفرد قسم کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا جس میں اپنوں نے احتجاج کے طور پر آسام رائفلز ہیڈ کوارٹر کے سامنے خود کو بے لباس کر دیا۔ (۳۴) ظلم کی نوعیت اور احتجاج کی نوعیت اس امر کا واضح اظہار تھی کہ لوگوں کے تحفظ/دفاع سے متعلق معاملات پر ''صنفی لحاظ سے غیر جانبدارانہ'' مباحث ممکن نہیں تھے۔

سیاسی تشدد کے زمانے میں واضح طور پر آشکار عسکریت/شدت پسندی کی بڑھتی ہوئی لہر کے دونوں میں خواتین کو لگنے والے معاشی اور جذباتی دھچکوں کو اب جنوبی ایشیائی تناظر میں بڑے مناسب طریقے سے دستاویزی شکل دے دی گئی ہے۔ تاہم سری لنکا، کشمیر، بھارت کے شمال مسرق اور نیپال میں جہاں کہ فعال مسلح تصادموں کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ایسے تحقیقی کام کئے گئے ہیں جن میں نہ صرف خواتین کو ہونے والے نقصانات کو زیر نظر لایا گیا ہے بلکہ ایسی نئی ذمہ داریوں کا احاطہ بھی کیا گیا ہے جو کہ انہیں حالات کے جبر کے بنا پر سنبھالنی پڑی تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تشدد کی ہر کے شدت پر ہونے کے دور میں خواتین کے ''مبہم اختیارات'' کے تصور پر ایک بحث چھڑ گئی اور بہت سے عالم یا دانشور حضرات نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا کہ عورتوں کو حاصل اس ظاہری اختیار کا تبدیل ہوتے ہوئے صنفی کرداروں کی سماجی قبولیت سے کوئی حقیقی تعلق نہیں ہے۔ (۳۵)

سدّھارا ماچندرا کی طرف سے ایک حالیہ مقالے میں اس امر پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے لبریشن ٹائیگرز آف تامل ایلام (LTTE) میں خواتین کے ان بنیادی دستوں کے مقام اور کردار پر توجہ مرکوز کی گئی ہے جو کہ تامل ایلام میں آزاد وطن کے حصول کے لئے برسرِ پیکار ہیں۔ جیسا کہ راما چندرا بڑے پُر تاثر انداز میں بیان کرتی ہیں، ''بوٹ اور فوجی لباس زیب تن کئے ہوئے کندھوں پر کلاشنکوف لٹکائے، سائنائیڈ کیپسول کمر سے باندھے، ایل ٹی ٹی ای کے نسوانی دستے جنوبی ایشیاء میں خواتین کے لئے تصور کی نمائندگی کرتے ہیں۔'' کیا ایسا نہیں؟ یہ خواتین فیصلہ سازی کے عمل میں کسی حد تک شامل ہیں اور یہ سیاسی وسماجی منصوبوں کی کسی حد تک پیشرو ہیں؟ ایل ٹی ٹی ای مثال کے طور پر عورتوں کی جسمانی نقل وحرکت کو کنٹرول میں رکھنے کے لئے ان کی جنسیت کو کسی طرح

سے استعمال کرتی ہے۔ کیا خواتین کے مسائل یا معاملات کو تنظیم کے اندر ایسے معاملات کے طور پر لیا جاتا ہے جو خود اپنے طور پر ہی حل کئے جانے کے مستحق ہیں یا پھر انہیں وسیع تر جنگی کوششوں اور قومی نوعیت کے منصوبے کے ذیلی عنصر کے طور پر لیا جاتا ہے؟ (۳۶)

اسی طرح کی تشویشوں کو سامنے لاتے ہوئے نیپال سے ایک حالیہ عملی تحقیق میں بھی حقوق نسواں کے تصور پر مبنی اس نظریاتی ساخت کو حق بجانب ثابت کیا گیا ہے۔ خاندان یا قبیلے کی مردانہ سربراہی کے مشعل بردار صرف مرد حضرات ہی نہیں ہیں۔ خواتین بھی مردانہ سربراہی کے نظریے کو اندرونی طور پر مستحکم کرتی ہیں اور اس حوالے سے جو عدم تحفظ سامنے آتا ہے اس کا احساس پیدا کرنے میں بھی فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہیں۔ عورتوں پر کی گئی یہ تحقیق اور نیپال کی ماؤ بدی (Maobadi) تحریک ہمیں مردانہ سربراہی کے نظریے کی قائم رہنے کی صلاحیت اور غلط طور پر یہ مفروضہ اپنانے سے خبردار کرتی ہے کہ یہ نظریہ یا نظام اس لیے کمزور ہو رہا ہے کیونکہ تحریک کی بدولت یہ ممکن ہو گیا ہے کہ سیاسی طور پر خواتین کی کثیر تعداد کو متحرک کیا جائے۔ نیپال کے ماؤ پرستوں کا دعویٰ ہے کہ ان کی جنگجو فوج کا 30 تا 40 فی صد خواتین پر مشتمل ہے، ایک پلاٹون یا دستہ بھی صرف خواتین پر ہی مشتمل ہے، اور فوجی و سیاسی سرگرمیوں کے تمام میدانوں میں خواتین بھی مصروف عمل ہیں۔ تاہم اس کے باوجود کمیونسٹ پارٹی آف نیپال (ماؤ نواز) کی قیادت کے ایک رُکن کامریڈ پرواتی نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ خواتین کی مساوات کے حوالے سے بڑی بڑی باتوں کے باوجود پارٹی کے اندر مردانہ تسلط کا سلسلہ جاری ہے۔ اس کا ایک پہلو اچھی طرح جانا پہچانا ہے: پارٹی کے اندر بنیادی فیصلہ سازی کے عمل میں خواتین کی جگہ نہ ہونا۔ پارٹی اندرونی طور پر شادی اور بچوں کی پیدائش کے معاملات کو جس طرح کنٹرول کرتی ہے اس پر کم تحقیق کی گئی ہے مگر اس حوالے سے مزید پہلو سامنے آ سکتے ہیں کیا خواتین مرد کی سربراہی کی ایک شکل سے اس لئے نجات حاصل کرتی ہیں تا کہ آزادی کے مثالی نمونے کے اندر اس کی دوسری شکل کی لپیٹ میں آ جائیں؟ نیپال کی تحقیق سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اس حوالے سے مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ (۳۷) تحقیق میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے: یہ کہہ دینا ہی کافی نہیں ہے کہ تحریک کے اندر کوئی نسوانی تصور نہیں ہے کیا ہم حقیقتاً اس کی توقع رکھتے ہیں؟

اس طرح کی تفتیشوں کی بدولت جبر کی صورتحال اور گماشتہ گری (Agency) اور سب سے

بڑھ کر ان دونوں کے درمیان ابہام کی گنجائشوں کے موضوع پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ جیسا روشنی بٹالیہ نے یہ نکتہ اجاگر کیا ہے کہ ''جبر سہنے اور کرنے والوں (Agents) کی دوشاخیتوں (Binaries) کے درمیان بہت سے اور حقائق موجود ہوتے ہیں۔'' تصادم کی صورتحال اکثر عورتوں کو ایسے انتہائی اقدامات پر مجبور کر دیتی ہے جو وہ عام طور پر نہ اٹھاتیں بٹیالہ دلیل دیتی ہے کہ ہمیں تشدد کے اس سلسلے پر غور کرنے کی ضرورت ہے جس کی بدولت خواتین کو ایک پُر تشدد مہم میں شمولیت کی طرف پیش قدمی کر کے تصادم کی صورت حال پر ردِّ عمل کا اظہار کرنا پڑا۔ (۳۸)

جبر سہنے اور ریاست کے ایماء پر جبر کرنے والوں کی بتدریج بدلتی ہوئی صورتحال پر بھی کشمیر میں طویل عرصہ سے جاری سیاسی صورتحال کے تناظر میں تحقیقات کی گئی ہیں۔ ریتا مان چندرائے اظہارِ خیال کیا ہے کہ کشمیر کی بغاوت میں عورتوں کو ''جبر کی صورتحال کے انسانی حقوق مباحثے کے ساتھ منسلک کر دیا گیا ہے۔'' وہ خواتین کے تذکروں کی روشنی میں منظر کشی کرتے ہوئے یعنی کشمیری خواتین نے کس طرح بقاء اور مزاحمت کی حکمت عملیاں تشکیل کیں اور کیسے سیاسی تشدد کا سامنا کیا، جبری صورتحال کے مباحثے کی آزمائش کرنا چاہتی ہے۔ حکام بالا کے ساتھ اپنے اہل خانہ کے تحفظ کے حوالے سے مذاکرات کے عمل میں داخل ہو کر، سوگ منانے کے نجی عمل کو عوامی دائرے میں لا کر جس کا عملی نمونہ مدرز فرنٹ (ایسوسی ایشن آف دی پرسنز آف دی ڈس اپیئرڈ) کی صورت میں سامنے آتا ہے، خواتین اپنی نمائندگی خود اپنے طور پر کرنے لگی ہیں۔ اس باب میں جو نکتہ پوشیدہ ہے وہ یہ ہے کہ ہم جب خواتین کی نمائندہ صورتحال کی کھوج لگانے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اس کے لئے اپنی تحقیق کو سیاست کے رسمی دائرے تک محدود کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۳۹)

ایسی گنجائشوں کو رسمی سیاست کے اس دائرے سے باہر تلاش کرتے ہوئے جس کے اندر خواتین کی نمائندگی کی خاکہ کشی کی جاسکتی ہے، پالا بنرجی بھی اپنے مضمون بہ عنوان "Between Two Armed Patriarcties" یا ''دو مسلح مردانہ سربراہی نظاموں کے درمیاں: خواتین آسام اور ناگالینڈ میں'' کی مدد سے جبر کی کیفیت اور نمائندگی (Agency) کے درمیان موجود گنجائش یا خلاء کی کھوج لگاتی ہے۔ مثال کے طور پر قارئین کو نیلما کا واقعہ یا بیان پیش کرتے ہوئے بنرجی ایک شدّت پسند کی تشکیل کرنے والے محرکات کا سراغ لگاتی ہے، مگر واقعے کے آخر میں یہ

سوال اٹھاتی ہے کہ کیا نیلما (بھی) جبر کا شکار ہے؟ نمائندگی کے نقشے (Spectrum) کے دونوں سرے ایک طرف تو بغاوت کی تحریک کی حامی کواتین کے واقعات یا بیانات کے ذریعے گرفت میں لائے جاتے ہیں، اور دوسری طرف خواتین کی امن تنظیموں کے ذریعے۔ ان دونوں پہلوؤں پر زور دے کر بنرجی ناگزیریت پر اصرار کرنے والی اس پوزیشن سے صاف بچ نکلتی ہے جو خواتین کو امن کے ہم پلہ اور مردوں کو جنگ کے ہم پلہ قرار دیتی ہے۔(۴۰)

ترقی، عالمگیریت اور صنفی مسائل کا جائزہ: جنوبی ایشیاء میں تحفظ کے محدّب عدسوں کے ذریعے

ایک اور شعبہ جہاں حقوق نسواں کے حوالے سے پائے جانے والے تفکرات اور تحفظ یا دفاع کی نئی وضاحتوں میں مطابقت ہوتی نظر آتی ہے وہ اقتصادی عدم مساوات اور مستحکم یا پائیدار ترقی کا شعبہ ہے۔ اس امر کو اب پہلے سے بڑھ کر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ ضروری نہیں کہ جنگ یا جنگ جیسی صورتحال کی عدم موجودگی میں لوگ محفوظ زندگیاں گذار رہے ہوں، اور اس نظریے کے نتیجے میں تحفظ اور انسانی ترقی کے مابین ربط کے حوالے سے ازسرِنو سوچ بچار کی جارہی ہے۔(۴۱) انسانی ترقی کے تصور کو صنف، انصاف، انسانی حقوق، ماحولیات، صحت، تعلیم، روزگار کے تحفظ اور اس طرح کے بہت سے اور عوامل کے وسیع تر حوالوں سے پرکھا جارہا ہے۔

مثال کے طور پر جنوبی ایشیاء میں بڑے بڑے ترقیاتی منصوبوں پر عملدرآمد کے نتیجے میں غریب اور محروم طبقات کو ریاستی اداروں کے جبر کے تحت اپنی زمینوں، جنگلات اور پانی کے وسائل کو صنعتی، دفاعی اور دیگر ترقیاتی منصوبوں کی نذر کرنا پڑتا ہے۔ اس جنگ میں اس وقت شدّت پیدا ہو جاتی ہے جب ریاست ایک ظالم اور استحصال کرنے والے ادارے کا کردار ادا کرتی ہے تاکہ طاقت ور طبقات کے اقتصادی مفادات کو تحفظ فراہم کیا جائے اور یوں اس سارے عمل کے دوران خود اپنے ہی لوگوں کے روزگار یا معاش کے حقوق کو غیر مؤثر کر کے رکھ دیتی ہے۔

اس صورتحال کی صداقت کے ثبوت کے طور پر پاکستان سے آنے والی ایک حالیہ تحقیق میں پاکستانی پنجاب کے اندر کسانوں کی مزاحمتی تحریکوں کے مضمرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ بڑے پیمانے پر چلنے والی اس تحریک کا جس میں دس لاکھ کے لگ بھگ کاشتکار، انسانی حقوق اور مزدوروں کے

نمائندے، وکلاء برادری اور حقوق نسواں کے علمبردار شامل ہیں، مرکزی نکتہ اس زمین کی ملکیت کا تنازعہ ہے جسے مزارعین ایک سو برس سے زیادہ عرصے سے کاشت کرتے چلے آرہے ہیں اور جس پر پاکستانی فوج نے زبردستی قبضہ جما رکھا ہے۔ تحقیق میں اس امر کی تفتیش کی گئی ہے کہ یہ تحریک اقتصادی اور زمینی ملکیت کے حقوق منوانے کے لیے ایک پُرتشدد اور غاصبانہ طرزِ عمل کا مظاہرہ کرنے والی ریاستی مشینری کے ساتھ کس طرح برسرِ پیکار ہے اور یہ کہ خواتین کی تحریک اس میں کس طرح سے اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ اس میں اس نکتے کو بھی کھنگالا گیا ہے کہ آیا جب خواتین مظاہروں میں شرکت کرتی ہیں یا اغوا کردہ/غائب کردہ افراد کی بازیابی کے لئے عدالتوں سے رجوع کرتی ہیں تو کیا طاقت کے ڈھانچے میں کوئی تبدیلی آتی ہے یا طاقت کے نئے مراکز منظرِ عام پر آتے ہیں۔ اس میں اس امر کا بھی جائزہ لیا گیا ہے کہ تحریک میں شامل جن کو اتین کو منصوبہ بندی کے تحت جنسی اور تشدد کی جن دیگر شکلوں کا نشانہ بنایا جا رہا ہے وہ اپنی بقاء کے لئے کس طرح کی حکمتِ عملیاں استعمال کرتی ہیں۔ (۴۲)

بھارت سے آنے والی ایک اور تحقیق جس میں کہ عدم تحفظ کی ان مربوط کڑیوں کا سراغ لگایا گیا ہے جو بڑے بڑے ترقیاتی منصوبوں کی آغاز کے بعد متحرک انداز میں سامنے آتی ہیں، مدھیہ پردیش میں تین عدد مقامات یعنی برگی ڈیم، مہشوار ڈیم اور سردار سارادار پراجیکٹ سے حاصل کردہ نسلی جغرافیائی اعداد و شمار کو استعمال میں لاتی ہے۔ اس تحقیق میں ترقی، بے دخلی، دفاع اور مزاحمت کے مباحث کا صنفی عدسوں کے ذریعے انتہائی ناقدانہ قسم کا جائزہ لیا گیا ہے۔ زیادہ تر روشنی خواتین کی بے دخلی جو کہ ان کے روزگار اور ذاتی تحفظ کے لئے براہِ راست خطرہ ہوتی ہے، اور ڈیم مخالف تحریک میں ان کے ان کی شرکت جیسے عوامل پر ڈالی گئی ہے۔ موخر الذکر عنصر اس حد تک اہمیت کا حامل ہے جس حد تک کہ اس کے تحت ان خواتین اور ان کی بستیوں میں رہنے والے افراد کی زندگیوں میں ''تبدیلی کے لمحے'' (روبینہ سہگل) کے لئے کوشش کی جاتی ہے۔ جیسا کہ تحقیق لکھنے والے نے یہ نکتہ اجاگر کیا ہے کہ نرمادا بچاؤ اندولان (NBA) بھارت میں بڑے ڈیموں کے خلاف مزاحمت کی بلاشبہ مشہور ترین مثال ہے۔ اس میں ذات پات اور طبقاتی تفریقوں کی رکاوٹوں کو توڑ کر رکھ دینے والی سماجی ساخت کے ساتھ ہی ''نئی سماجی تحریکوں'' (روبینہ سہگل) کی تمام خصوصیات کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ تاہم بنیادی سوال تشنہ کام ہی رہ جاتا ہے۔ این بی اے کی فطری

نوعیت کے تحت بڑے بڑے ترقیاتی منصوبوں سے جنم لینے والے عدم تحفظ کے احساس کی بنیاد پر چلنے والی نسوانی سیاسی تحریکوں/سرگرمیوں میں شدّت آ گئی ہے مگر کیا اس کا واقعی یہی مطلب ہے ہ تحریکی دائرے کے اندر خواتین نے خود اپنے حقوق کے لئے اپنے آپ کو منوانا شروع کر دیا ہے؟ دوسرے لفظوں میں جہاں این بی اے کی روایات شعور میں تبدیلی کے لئے درکار محرک تو پیدا کر سکتی ہیں، مگر کیا یہ تحریک بذاتِ خود مرد کی سربراہی کو آزمائش سے دوچار کرتی ہے؟ (۴۳) صنف، ترقی اور جبری نقل مکانی ہمیں واپس اُسی سوال کی طرف لوٹ جانے پر مجبور کرتی نظر آتی ہے جو کہ خواتین اور شدّت پسندی کے تناظر میں اس سے قبل اٹھایا گیا تھا۔

اس نکتے کو اجاگر کرتے ہوئے کہ عالمگیریت ہمارے عہد کا ایک غالب رجحان ہے وندانا شیوا عسکری اور منڈی کی طاقتوں کی یکجائی کو انسانی تحفظ کے حوالے سے ایک بڑا خطرہ تصور کرتی ہے۔ حتیٰ کہ جہاں مسلح تصادم موجود نہیں ہے وہاں بھی ریاست کی عسکری طاقت اور عالمگیر سرمائے کی نئی منڈی موجود ہے۔ چاہے یہ ریاستی مشینری/طاقت ہے جسے کسانوں کو بیج محفوظ کرنے سے روکنے کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے تا کہ بڑی بڑی کارپوریشنوں کے ''حقوق دانش'' کو محفوظ رکھا جا سکے یا دہشت گردی کے ان نئے قوانین (Terrorist Acts) کی منظوری جو انسانی تحفظ کی صورتحال کے دفاع کے لئے شہریوں کی طرف سے اٹھائے گئے اقدامات کو ''دہشت گردی'' قرار دیتے ہیں، شیوا کا حتمی موقف یہ ہے کہ ریاست مرتکز نظامِ تحفظ کو اجاگر و متحرک کر کے سرمایہ مرتکز نظام کو تحفظ دیا جا رہا ہے۔ مباحثہ پر مبنی تجزیئے کی حدود میں قدم رکھتے ہوئے، وہ ہمیں منڈی پر تسلط اور نئی ٹیکنالوجیوں کے ئے جنگ کو ایک غالب استعارے کے طور پر استعمال کرنے کے حوالے سے بھی خبردار کرتی ہے۔ تجارتی جنگیں عالمگیریت پر مباحثے کا جزو ہے اور توارثی اکائی (Gene) کی جنگ اور بندوقیں ایسی نئی حیاتیاتی ٹیکنالوجیوں (Biotechnologies) کے لئے استعارے کی حیثیت رکھتی ہیں جو لوگوں کی اکثریت کی زندگیوں اور ذریعہ معاش کے لئے خطرہ ہیں اور انہیں ''عدم تحفظ کے گڑھے میں'' لا پھینکتی ہیں۔(۴۴)

صنف اور قیام امن کا جائزہ:

جنوبی ایشیاء میں تحفظ کے محدّب عدسوں کے ذریعے

امن کے لئے سرگرم تحقیق وعمل افراد کی ایک بڑی تعداد نے ''امن'' کو غیر مناسب قسم کے ضوابط سے نجات دلانے کے حوالے سے اپنا موقف پیش کر دیا ہے۔ تاہم مقبولِ عام تصور کے حوالے سے امن کو ابھی تک ایک آزاد قدر کا مقام بمشکل ہی دیا جاتا ہے۔ اسے بلاشک وشبہ یا تو ''جنگ'' کا تضاد یا ''تحفظ'' کا مترادف سمجھا جاتا ہے۔ (۴۵)

سکیورٹی سٹڈیز اور پیس سٹڈیز کے موضوع پر دستیاب مواد میں ''امن اور تحفظ'' کے موضوعات کی تکرار سے یہ ظاہر ہوتا نظر آتا ہے کہ یہ دونوں تصورات عملی طور پر تقریباً ساتھ ساتھ جڑے ہوئے ہیں اور یہ کہ ہمیشہ نظروں سے اوجھل ''تحفظ'' کی فراہمی کا نتیجہ خود بخود ہی ''امن'' کے قیام کی صورت میں نکل آئے گا۔ انبیر سمادر ''امن کو ضابطے میں لانے'' کے مقصد پر مبنی اجزاء کو الگ الگ کر کے دیکھنے کی اس سادہ سی حکمتِ عملی کے خلاف مضبوط دلیل پیش کرتی ہے مگر اس امر کو نظرانداز نہیں کرتی کہ امن کی دلیل اس وقت کتنی وزنی ہو سکتی ہے جب یہ ''تحفظ کے درخت پر دھری'' ہوتی ہے۔ ''تحفظ بطور امن'' کے الاپ یا منتر کی حدود یا بندشوں کے باوجود سمادر اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ تصادم کی روک تھام کرنے اور تصادم ختم کرنے جیسی حکمتِ عملیوں کے علم کی صورت میں تصادم کے موضوع پر علوم نے سکیورٹی سٹڈیز جیسے اس علم کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے جسے کہ پیس سٹڈیز بھی کہا جاتا ہے۔ (۴۶)

قیامِ امن کو ابھی تک تحفظ کا ناگزیر جزو قرار دیا جاتا ہے اور ہم اسی تناظر کے حوالے سے ہی امن اور تحفظ میں ربط تلاش کرتے ہیں اور اپنی سمت کے تعین کے لئے صنف کا کمپاس استعمال کرتے ہیں۔ (۴۷) قیامِ امن (Peace Building) کی اصطلاح کو اقوام متحدہ کی فرہنگ اصطلاحات میں صرف 1992ء میں اس وقت جگہ ملی تھی جب اس وقت کے سیکرٹری جنرل بطروس غالی نے قیامِ امن کو مابعد تصادم زمانے کے امن معاہدوں اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار معاشروں کی تعمیرِ نو کے حوالے سے شناخت کیا تھا۔ (۴۸) قیامِ امن کے دوہرے اور باہم مربوط یا پیوست مقاصد یہ تھے کہ قلیل عرصے کے تحفظ کو طویل عرصے کے استحکام کے ساتھ اور منفی امن (مخالفتوں کا خاتمہ اور براہِ راست تشدد) کو مثبت امن (بنیادی ساخت میں تبدیلیوں کے ذریعے امن کا استحکام

تا کہ تصادم دوبارہ نہ لوٹ آئے) کے ساتھ مربوط کیا جائے۔ عملی صورتحال سے آگاہ کارکن ایسی حکمتِ عملی سے پریشان تھے جو سلسلہ وار سرگرمیوں کی ایسی بے عیب ترتیب پر مبنی تھی اور قیام امن کی ''بے ترتیبی و بے ربطی'' کو نمایاں کرتی تھی۔ قیام امن ایک صاف ستھری منصوبہ بند ترتیب سے بہت دور ایسی آزمائشوں اور الجھنوں سے معمور عمل تھا جن میں سے کسی ایک کا بھی معاشرے میں تشدد پسندی کے فروغ اسلحے کے مسلسل پھیلاؤ، معیشت کے مجرمانہ رنگ میں رنگنے، پُرتشدد واقعات میں اضافے، فوجی اور سیاسی/اقتصادی طور پر بالادست طبقات کا مخصوص مقاصد کے لئے استعمال اور ان پر سیاسی تسلط، فوجی اور سیاسی قائدین کی تبدیلی کی مزاحمت، محدود وسائل اور عطیات دینے والے اداروں کے دباؤ اور ان کی طرف سے مسلط کردہ حل کے ساتھ منظر عام پر آنے والی مسابقتی ترجیحات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں تھا۔(۴۹) مزید یہ کہ قیام امن کی کوششوں کو معاہدوں پر دستخط سے قبل اور بعد دونوں زمانوں میں جاری رکھنا پڑتا تھا اور انہیں صرف معاہدے کے بعد کے زمانے تک محدود نہیں رکھا جا سکتا تھا۔

ان فیصلہ کن تجاویز و معلومات کو زیرِ غور لاتے ہوئے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے فروری 2001ء میں ٹرمز آف ریفرنس یا مزید تفتیش کے لئے طے شدہ نکات کا دائرہ وسیع تر کر دیا اور قیامِ امن کی از سرِ نو تعریف کرتے ہوئے اسے ایسی سرگرمیوں کے مترادف قرار دے دیا جن کا مقصد ''ایسے مسلح تنازعات کے پھوٹ پڑنے، دوبارہ سر اُبھارنے یا جاری رہنے کے عمل کی روک تھام کرنا تھا جن میں سیاسی ترقیاتی، انسانی ہمدردی پر مبنی اور انسانی حقوق کے پروگرام و حکمتِ عملیاں آ جاتی ہیں۔''

قیام امن اور تحفظ کے تصورات کے مابین ربط کا قیامِ امن پر جوائنٹ اسٹین کی تحقیق (Joint Ustain Study on Peace Building) میں وضاحت سے تعین کیا گیا تھا جس میں تحفظ کی تشویشوں اور تحفظ کے حوالے سے اصلاحات کی وضاحت سے خاکہ کشی کی گئی تھی۔(۵۰)

اگرچہ قیامِ امن کے شعبے میں صرف طویل عرصہ کی خاموشیوں کا سلسلہ توڑنے کے لئے بوقت ضرورت صنف کے کردار کو ضرورت سے زیادہ اجاگر کرنے کا جواز پیدا کرتے ہوئے ریتا مان چند یہ نکتہ اجاگر کرتی ہے کہ تاریخ میں عورتوں کے جنگی تجربات یا ان کی طرف سے مزاحمت یا

امن قائم کرنے کی کوششوں کے تذکرے کے لئے بہت کم یا نہ ہونے کے برابر گنجائش پائی جاتی ہے۔خواتین کی قیام امن کی کوششوں کو نمایاں کرنے کی راہ میں کچھ حد تک مشکل اس خودساختہ ادراک کی بناء پر پیش آتی ہے جس کے مطابق خواتین یہ سمجھتی ہیں کہ وہ ایک غیر سیاسی سرگرمی میں ملوث ہیں اور بعض اوقات تو وہ اسے اپنے گھریلو کردار کی توسیع ہی تصور کرتی ہیں۔اس صورتحال کا ایک بے ساختہ نتیجہ ایسے سیاسی عمل کی از سر نو تشریح کی صورت میں نکلتا ہے جو روایتی جلسے جلوسوں اور تقریر کے درجے سے آگے نکل کر احتجاج کی دیگر شکلیں اختیار کر لیتا ہے، جس میں اخلاقی طاقت اور سیاسی سرگرمی کے لئے ماں کے کردار کے علامتی نشان کا استعمال بھی آ جاتا ہے۔(۵۱)

تاہم یہاں ایک تھوڑی سی احتیاط برتنے کا مشورہ ضروری ہے۔اکثر اوقات ماں کے کردار پر صنفی نظریات اور مباحث سیاسی مققاصد کے لئے استعمال میں لائے جاتے ہیں۔فعال تصادم اور صریح تشدد، خاص طور پر وسیع پیمانے کے سیاسی تشدد کی لہر کے دوران صلح اور زخم مندمل ہونے کے حوالے سے مباحث، جن کی بنیاد خواتین کے فطری طور پُر امن پسند ہونے اور ماؤں کے حیثیت رکھنے جیسے تصورات پر ہوتی ہے، اکثر اوقات ایک اضافی اور طاقت ور بازگشت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔اس کے باوجود یہ ناگزیر اور سادہ قسم کی درجہ بندیاں کسی ایسے بنیادی اصول کی حیثیت اختیار نہیں کر سکتیں جس کی بناء پر تشدد کے بعد کے دور میں ایک حقیقی سماجی تسکین و صلح صفائی کے عمل کا آغاز کیا جا سکے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ خواتین کی صنفی شناخت ایک الگ تھلگ حیثیت میں موجود نہیں ہوتی، کیونکہ صنفی شناخت دیگر عوامل کے اندر سے راستہ نکالتی ہوئی برآمد ہوتی ہے اور صرف اس صورت میں مفہوم رکھتی ہے جب یہ دوسری شناختوں بشمول سیاسی شناختوں کے مقابل آ کھڑی ہوتی ہے۔(۵۲)

اچھی طرح سے استعمال کردہ ایسے قدرتی وسماجی اثرات کے حامل دلائل سے ماورا ہوتے ہوئے جو امن کے حوالے سے خواتین کے کردار کا جواز فراہم کرتے ہیں، یہ دلیل سامنے آتی ہے کہ خواتین کے نزدیک امن اور انصاف باہم پیوست اجزاء ہیں۔جیسا کہ مان چندا نے یہ نکتہ عیاں کیا ہے کہ تحفظ کی نئی تعریف کے حالیہ رجحان پر خواتین کی امن تحریک کے اہم اثرات مرتب ہوئے ہیں۔''ان تحریکوں نے ہی سب سے پہلے یہ دلیل پیش کی تھی کہ حقیقی انسانی تحفظ ہر طرح کی خرابیوں کے خلاف، تمام جانداروں کی بقاء کے صحت مند ماحول، اور انسانی وقار کے تحفظ میں مضمر

ہے۔(۵۳) حقوق نسواں کے تصور کے حامیوں کی طرف سے اجاگر کردہ انصاف پر مبنی امن کا یہ نظریہ تحفظ کے حوالے سے ہونے والے مباحث کے خدوخال کے لئے گہرے مضمرات رکھتا ہے چونکہ انصاف مختلف اجزائے ترکیبی کا حاصل ہوتا ہے، جیسے ہر ایک کے لئے مساوی ہونے کا پہلو، قانونی پہلو، اصلاحی پہلو(۵۴)، اس لیے یوں نظر آتا ہے کہ انصاف کی سرگرمیوں میں شمولیت کا یہ مطلب بھی ہے کہ تحفظ کے مباحث کو اس طرح توسیع دی جائے کہ یہ شراکتی جمہوریت، سماجی انصاف، ترقی اور غربت کے کاتمے جیسے مسائل کا بھی احاطہ کرسکیں۔ یوں حقوق نسواں کے محدب عدسوں سے امن کا مطلب یہ ہے کہ طاقت کے غیر مساوی روابط کے ساتھ مصروف عمل ہونا اور یہ تشویش یا فکر تحفظ کے مباحث کے اندر سرایت کر جاتی ہے اور پھر صرف اور صرف ایک قومی تحفظ کے مباحث تک محدود درہ جانے والی صورتحال کی تفتیش کرتی ہے۔(۵۵)

حقوق نسواں کے حوالے سے لکھی جانے والی تحریروں میں اس حقیقت کی نشاندہی کی گئی ہے کہ شناخت کا تصور مسلسل تبدیل ہو رہا ہے اور اس کے بے شمار پہلو ہیں۔ لہٰذا ان میں امن قائم کرنے کے عمل کو ایسے طریقے سے ''تخلیق کرنے'' پر کوششیں مرکوز کی گئی ہیں جس کے تحت اس امر کو مدّنظر رکھا جائے کہ نسلی تقسیم کی کسی بھی طرف ایک عورت ہونے کا کیا مطلب ہوتا ہے تا کہ ایک منصفانہ اور پائیدار کے حوالے سے حکمتِ عملیاں وضع کی جاسکیں۔

سری لنکا سے آنے والی ایک تحقیق وہاں امن کے حوالے سے جاری سرگرمی کو اس طرح کے مباحث کے نکتۂ آغاز کے حوالے سے دیکھتی ہے جس میں امن کے متذکرہ طریق عمل کے نکتۂ آغاز کا جائزہ لیا جائے۔ اس تحقیق کی ایک دریافت یہ بھی ہے کہ تبدیلی کے ادوار، خاص طور پر ان طویل جنگ بندیوں کے دوران جن کو ''جنگ نہ ہونے'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، ایک یقینی امن کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ ایک مناسب عمل اور انسانی حقوق کے تحفظ کی غیر موجودگی میں، جنگ بندیوں کا نتیجہ نئی طرح کے خدشات کی صورت میں بھی برآمد ہوسکتا ہے۔ سری لنکا جنوبی ایشیاء میں پہلا ملک ہے جہاں ذیلی صنفی کمیٹیاں قیام امن کے رسمی، عمل کا جزو ہوتی ہیں۔ اس تحقیق کا ایک خصوصی نکتہ یہ ہے کہ یہ لازمی طور پر ایک بے مثال سلسلۂ عمل سے اندرونی طور پر آگاہ فرد کا نکتہ نظر ہے، یعنی ایک ایسی ذیلی کمیٹی کی وساطت سے صنفی تفکرات کو قیام امن کی سرگرمیوں کا جزو بنانے کی رسمی کوشش کرنے کا عمل جو اسی مقصد کے لئے تشکیل کی گئی ہو۔ اس تحقیق میں، تاہم، یہ انکشاف بھی

کیا گیا ہے کہ اگر چہ یہ اقدام ایک عظیم لمحے کی عکاسی کرتا ہے مگر یہ آسان نہیں ہے کہ حکومت یا ایل ٹی ٹی ای کو طاقت اور تحفظ یا دفاع کے ان روایتی نظریات کی قید سے آزاد کیا جائے جو ان کے مذاکرات کا اہم محرک ہیں۔ سری لنکا میں اس عمل کی تخلیق کی راہ میں ایک اور رکاوٹ اس حقیقت کی بناء پر سامنے آتی ہے کہ قانون ساز اداروں میں خواتین کی مناسب نمائندگی نہیں تھی۔ عدالتی فعالیت اور آئین کو خواتین دوست بنانے کے لئے اس کی از سر نو تشکیل کے ذریعے ذیلی صنفی کمیٹی کے کام کو تقویت دینی ضروری ہے اگر مؤخر الذکر نے تاریخ میں اپنے لئے کوئی اہم مقام بنانا ہے۔(۵۶)

تصادم کی روک تھام کے عمل کی واپسی

تصادم کے روک تھام کی روایات صنفی تحفظ کے دشوار مسئلے پر خصوصاً جنوبی ایشیا کے تناظر میں کس طرح ''اثر انداز'' ہوتی ہیں؟

جنوبی ایشیاء میں جہاں دنیا کی کل آبادی کا ایک چوتھائی سے زیادہ حصہ رہائش پذیر ہے اور جس کی تہذیب دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں سے ایک ہے، صنف، طبقوں، ذات پات، نسل، قومیت اور مذہب کی بنیاد پر بڑے پیمانے کی رنگا رنگی اور سماجی درجہ بندیاں پائی جاتی ہیں۔ نوآبادیاتی تجربے کی بناء پر یہاں سیاسی اور سماجی تفریقوں میں مزید شدت پیدا ہوئی ہے، اور حالیہ وقتوں میں عالمگیریت کی طاقتوں نے سماجی، سیاسی اور ثقافتی شورش میں نمایاں اضافہ کیا ہے۔(۵۷) آج کل جنوبی ایشیاء میں جو کہ ''لاکھوں بغاوتوں کی سرزمین'' ہے اس طرح کے پُرتشدد واقعات کے لاوے میں مسلسل پک رہا ہے جو کہ 2002ء میں گجرات میں دیکھنے میں آئے تھے۔ نیپال اور سری لنکا میں جاری تشدد کی لہر، بنگلہ دیش میں انتقامی سیاست کا جاری سلسلہ جو کہ سیاسی تشدد کی خوفناک فضاء کا آئینہ دار ہے اور پاکستان میں مختلف سماجی طبقوں اور فرقوں کے مابین جاری تناؤ بھی اسی سلسلے کی ایک مثال ہے۔ گیارہ ستمبر 2001ء کے واقعات کے نتیجے میں چھڑنے والی ''دہشت گردی کے خلاف جنگ'' نے جنوبی ایشیاء میں پہلے سے موجود تضادات میں ایک اور پہلو کا اضافہ کر دیا ہے۔ اقلیتیں، مقامی آبادیاں اور خواتین جو کہ پہلے ہی مرد کی سربراہی کی روایات، اکثریتی غلبے اور مخاصمانہ نوعیت کے حامل ریاستی نظاموں اور ایسی سماجی و سیاسی درجہ بندیوں کا شکار ہیں جن کی بناء پر بڑے پیمانے پر اور کثیر پرتی تنازعات پروان چڑھ رہے ہیں،

مزید بے بسی کا شکار ہو گئے ہیں۔(۵۸)

''جنوبی ایشیاء میں مسلح تصادم کی روک تھام میں سول سوسائٹی کا کردار'' کے موضوع پر ہونے والی کانفرنس میں جو کہ گلوبل پارٹنرشپ فار دی پری وینشن آف آرمڈ کنفلکٹ (GPPAC) کے طرف سے آغاز آغاز کردہ بین الاقوامی پروگرام کا ایک جزو تھی، شرکاء نے اس تصور کے حوالے سے سوالات اٹھائے کہ معاشرے میں وسیع پیمانے پر سرایت کردہ تشدد کی لہر کی واحد علامت مسلح تنازعات ہی ہیں اور ان کی رائے یہ تھی کہ اگر مقصد امن کا حصول ہے تو اس کے لئے ''جنوبی ایشیاء میں ہر طرح کے تشدد اور ناانصافیوں کے باطنی مشاہدے پر مبنی تجزیئے کا عمل شروع کرنا پڑے گا'' شرکاء نے ایسی نئی اصطلاحات کی ضرورت پر بھی زور دیا، جیسے نو آزاد اقتصادی اصلاحات اور عالمگیریت پر عوام مرتکز ترقی کے عمل کو ترجیح دینا، ریاستی سرپرستی کی حامل دہشت گردی پر تصادم کے حل کے لئے مذاکرات کے مکالماتی طریقۂ کار کو ترجیح دینا اور خوف و ہراس کی روک تھام کے لئے اعتماد کی فضا پیدا کرنا۔(۵۹)

یہ ہے وہ پس منظر جس کو پیش نظر رکھ کر جنوبی ایشیاء میں تصادم کی روک تھام کے اقدامات کو فعال بنانے کی ضرورت ہے۔ یہ نکتہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ جہاں تصادم کی روک تھام کی ابتدائی حکمتِ عملیوں کے پس پردہ روک تھام کی ایسی عملی کاروائیوں کا مفروضہ کارفرما تھا جس کا کافی حد تک انحصار ریاست اور اس کے جبری ہتھکنڈوں پر تھا، وہاں اب ساختیاتی روک تھام کے حوالے سے کم از کم ایسی ناگزیر تشویش کے حق میں تبدیلی دیکھی جا رہی ہے جس کے تحت روک تھام کا عمل تصادم کے بنیادی اسباب یا ساختیاتی اسباب کی سطح پر کیا جا رہا ہے۔

تصادم کی روک تھام کا یہی وہ پہلو ہے، جس کی سب سے پہلے نشاندہی 2001ء میں اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل کی رپورٹ میں اور بعد ازاں وضاحت یورپین یونین (ای۔یو) کی دستاویزات بشمول اسی برس منظر عام پر آنے والی سویڈش وزارتِ خارجہ کی اشاعت اور جی پی پی اے سی کی تجاویز میں کی گئی تھی، جو اسے ان عوامل کے ساتھ ہم آہنگ کرتا ہے جنہیں اب انسانی تحفظ کے معاملات کہا جاتا ہے۔ جی پی پی اے سی کی دستاویز جو کہ قیام امن اور تصادم کی روک تھام کے حوالے سے بین الاقوامی اتفاق رائے پیدا کرنے کے لئے سول سوسائٹی کی عالمگیر کوششوں کے نتائج کی نمائندگی کرتی ہے، بالکل غیر مبہم انداز میں اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ انسانی

(عدم) تحفظ کے مسائل کے حل کے لئے کوششیں کرتے ہوئے ہم دراصل، خودکار طور پر، ایک ایسے تصادم کے بنیادی عوامل کا سدّ باب کر رہے ہوتے ہیں جس کے بیچ میں تصادم کا ایک نیا مثالی نمونہ اپنی جگہ خود ہی بنا لیتا ہے۔ بی پی اے اے سی دستاویز کا پہلا نمایاں نکتہ ''انسانی تحفظ کی صورتحال کو بہتر بنانا اور تصادم کے بنیادی عوامل کا سدّ باب کرنے'' سے متعلق ہے۔(٦٠) اس تناظر میں اس کے تحت، فسادات زدہ علاقوں سے فوجیوں کی واپسی، غیر مسلح کرنے اور دوبارہ آباد کرنے کے مرحلے، مابعد جنگ تعمیر نو کے ایک مربوط اور مقامی طور پر تیار کردہ منصوبے کی حمایت اور امن کی تعلیم کے فروغ، تصادم کے حل کی مہارتوں کی تربیت اور صلح صفائی کی فضا کے استحکام کے ذریعے عوامی سطح پر امن کی روایت پروان چڑھانے وغیرہ پر زور دیا گیا ہے۔ تقریباً ان تمام فکرات کی عکاسی صنف اور تحفظ کے اس مقامِ اتصال یا ربطِ باہمی کے حوالے سے حقوق نسواں کے تصور پر مبنی تجاویز واقدامات میں ہوتی ہے، جس کی بنیادی تشویش اپنی تمام شکلوں میں اور پیدا کردہ نتائج پر مبنی عسکریت پسندی ہوتی ہے۔

بی پی پی اے سی کا تیسر رہنما اصول اس امر پر اصرار کر کے کہ تنوع کے جزو عمل ہونے اور مساوات جیسے عوامل استحکام کا ذریعہ ہو سکتے ہیں اور یہ تسلیم کر کے کہ خواتین کی مساوات ایک پائیدار امن اور انصاف کا لازمی جزو ہے، صنف وتحفظ کے مقامِ اتصال اور تصادم کی روک تھام کے درمیان ملاپ یا ربطِ باہمی کے ایک اور شعبے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ محدب عسوں کے ذریعے تحفظ کے معاملات کو از سرِ نو زیرِ غور لانے کے عمل سے یہ امر بھی واضح ہو گیا ہے کہ خواتین کے نزدیک قیام امن کا مطلب یہ ہے کہ امن اور صلح کے لئے نسلی تفریقات کے اندر رہ کر بھی اور ان سے ماورا ہو کر بھی کام کرنے کی آزمائشوں پر پورا اترنے کی صلاحیت پیدا کی جائے۔ حقوق نسواں کے تصور پر مبنی تحریروں میں اس حقیقت کو اجاگر کیا گیا ہے کہ شناخت کا تصور مسلسل تبدیل ہو رہا ہے اور یہ کئی پہلوؤں پر مبنی مسئلہ ہے۔ اس نکتے کے پیش نظر ان کی کوششیں اس امر پر مرکوز رہی ہیں کہ قیام امن کے لئے درکار عمل اس طرح سے سرانجام دیا جائے جس میں اس عنصر کو مدّ نظر رکھا جائے کہ نسلی تفریق کے دونوں اطراف ایک عورت ہونے کا کیا مفہوم ہے اور پھر اس کے مطابق پائیدار اور منصفانہ امن کے لئے حکمتِ عملی اور اقدامات واضع کئے جائیں۔(٦١)

نسلی اور مذہبی تفریقوں کو کاٹتی ہوئی اور صلح، تعلیمی پیش قدمیوں اور ترقی کے ملاپ باہمی

والے مقامات پر کام کرتی ہوئی بھارتی ریاست جموں و کشمیر میں عورتوں کی ایک ایسی ہی تنظیم اتھواس(Athwaas) ہے۔ اتھواس ایک کشمیری زبان کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے ہاتھ ملانا۔ اتھواس کی پیش قدمیوں میں مختلف سیاسی نظریات کی حامل ایسی سیاسی خواتین شامل ہیں جو زندگی کے متنوع شعبوں سے تعلق رکھنے کے علاوہ جموں و کشمیر میں مذہبی رنگا رنگی کی وسیع تر نمائندگی کرتے ہوئے سرگرمیوں کے ایک مربوط سلسلے کے ذریعے امن کی بڑے پیمانے پر حمایت و استحکام کے لئے مصروفِ عمل ہیں۔(٦١)

تحفظ کے نئے مسائل/نظریات کے مابین صنفی پہلو کو مربوط کرنے اور تصادم کی روک تھام کے عمل کو مزید فعال بنانے قدرتی روابط کا ذکر درج ذیل عنوان والے حصے میں کیا گیا ہے۔

تحفظ کی روک تھام کے نظریات/حکمتِ عملی کا رُخ موڑنا:

تبدیلی کے لئے ترجیحات(٦٢)

اس حوالے سے جو نکات اجاگر کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں:

منصفانہ اور پائیدار ترقی:

انسانی تحفظ اور وقار کے مقصد کے حصول کے حوالے سے غربت کے خاتمے کو ایک ناگزیر عنصر سمجھا جاتا ہے۔ غربت کو نسوانی خدوخال عطا کرنے کا عنصر ان لوگوں کے لئے اہم تشویش کا باعث رہا ہے جو صنف...... تحفظ کے نکتۂ اتصال پر کام کر رہے ہیں اور اس پہلو کو جی پی اے اے سی دستاویز میں زیرِ غور لایا گیا ہے جس میں یہ کہا گیا ہے: ''...... تمام حکومتوں کو غربت کے خاتمے اور پائیدار ترقی کے ہدف کے حوالے سے خود کو دوبارہ وقت کر دینے کا ہد کرنا چاہئے اور اس کے ساتھ ہی غربت کو نسوانی خدوخال عطا کرنے کے مسئلے کا بھی تدارک کرنا چاہئے۔'' مزید یہ کہ ایسی ترقیاتی پالیسیاں جو معاشرے کے بعض شعبوں کی مخصوص ضروریات اور ان محرومیوں کو نظر انداز کر دیتی ہیں جو سماجی ڈھانچے کی مخصوص خصوصیت کی بناء پر وجود میں آتی ہیں، وہ ساختیاتی تشدد اور مسلح تصادموں کے خطرے میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ تصادم کی روک تھام کے اس پہلو کے حقوقِ نسواں کے تصور پر مبنی تحفظ کی پالیسیوں کی از سرِ نو تشکیل کے ساتھ اتصال پر ضرورت سے زیادہ اصرار نہیں کیا جا سکتا۔ خاص طور پر جنوبی ایشیائی تناظر میں جہاں غربت کو نسوانی شکل دینے کا

رجحان ایشیاء کے دوسرے خطوں (سوائے سری لنکا اور مالدیپ کے) کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔اس امر کی وضاحت اس حقیقت کے ذریعے کی جاسکتی ہے کہ یہاں خواتین کو عطیہ یا ہبہ کی بنیاد پر پیداوار (Endowment Preduction) اور تبادلے کی ناکامیوں جیسے مسائل کا دوسرے خطوں کی نسبت زیادہ شدّت سے سامنا کرنا پڑتا ہے۔باپ کی سربراہی اور پدری سلسلے پر مبنی رشتوں کی ساکت کے غالب نظام میں شخصی قوانین پر مذہبی اثرات اور گھریلو اور معاشرتی زندگی میں فیصلہ سازی کے حوالے سے خواتین کی محدود نمائندگی وہ گہری رسمی رُکاوٹیں ہیں جن کی بنا پر غربت کی نسوانی شکل میں موجودگی میں اضافہ ہوا ہے۔(٦٣)

غربت کے خاتمے جیسے پروگراموں کے ذریعے پائیدار اور منصفانہ ترقی اس وقت یا حد تک زمانۂ امن کے عہد کی حیثیت رکھتی ہے جب تک کہ یہ تصادم کے پُرتشدد طریقے سے پھوٹ پڑنے کے خلاف کسی طرح کی یقین دہانی فراہم کرتی ہے، اور یہ امر واضح ہے کہ یہ پُرتشدد قسم کے تصادم کی صورتحال میں پروان نہیں چڑھ سکتی۔تاہم اگر مابعد تصادم زمانے کے معاسروں میں پائیدار ترقی کے عمل کو دوبارہ پٹڑی پر چڑھاتا ہے تاکہ تشدد کی تازہ لہر کو سر اُبھارنے سے روکا جاسکے (جو کہ تصادم روکنے کے اہداف میں سے ایک ہے) تو پھر اقوام متحدہ کے ترقیاتی تعاون کے پروگرام یا پھر کثیر فریقی عطیات دینے والے اداروں سے تعاون کا حصول ضروری ہے۔(٦٤)

یہ صورتحال تصادم روکنے کے لئے سرگرم عمل افراد/تنظیموں کے لئے اپنی ہی نوعیت کے تفادات اور مسائل سے پُر ہوتی ہے۔مابعد تصادم معاشروں کے لئے بیرونی تعاون کے سیاسی اور اقتصادی مضمرات ہوتے ہیں۔امداد لامحالہ طور پر حریف کرداروں کے مابین طاقت کا توازن بھگاڑ دے گی اور اس صورتحال کا نتیجہ ایک بار پھر صنفی تفریق/امتیاز کی صورت میں برآمد ہوگا۔اس امداد کو براہ راست کون وصول کرے گا؟ بنیادی طور پر مرد؟ اس کے صنفی تعلقات پر کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ مابعد تصادم ممالک میں امداد کی بات کرتے وقت یہ حقیقت ماند پڑ جاتی ہے کہ یہ امداد ان ممالک کو مجموعی حیثیت میں نہیں دی جاتی بلکہ مخصوص گروہوں اور افراد میں تقسیم ہوتی ہے۔ خوبصورت ارادوں سے آگے بڑھ کر عطیات دینے والے اداروں کو امن کے قیام کے عمل پر اپنی پالیسیوں کے مکمل اثرات کا جائزہ لینا ہوگا۔اس کا مطلب نہ صرف اس امر پر غور کرنا ہوگا کہ کس قدر بلکہ یہ بھی کہ کس کو اور کن شرائط کے تحت۔(٦٥)

مثال کے طور پر سری لنکا میں حکومت کو جاپانی امداد کی اُس وقت فراہمی جبکہ وہ ابھی تامل علیحدگی پسندوں سے بھی لڑائی میں مصروف تھی، شدید تنقید کی لپیٹ میں آ گئی کہ اس کا مطلب سنہالا کے بدھ نظریات کی حمایت تھی کیونکہ یہ بھی ایک حقیقت تھی کہ جاپان بدھ مت کے پجاریوں کا ملک تھا۔ جہاں پرارا کی دلیل کے مطابق یہ کافی حد تک غلط تھا۔ جاپان دراصل ایک بہت ہی لادینی نظریات رکھنے والا ملک ہے اور سری لنکا کی حکومت کو اس مسلسل امداد کا مطلب یہ تھا کہ تصادم کی صورتحال میں قومی تعمیر نو کے عمل کو استحکام دینے والی سرگرمیوں کی حمایت کی جائے، بجائے اس کے کہ خانہ جنگی کے کسی فریق کی حمایتی کی جائے تاہم اس الزام کی نوعیت بذات خود اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ عطیات دینے والوں کو مابعد تصادم والے معاشروں میں اقتصادی اعداد فراہم کرتے وقت بہت احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔(٦٦) اس امر کا تعین واضح طور پر نہ کیا جا سکا کہ تصادم کی لپیٹ میں آنے والی خواتین نے چاہے ان کا تعلق کسی بھی فریق سے تھا، اس امداد سے کس حد تک فائدہ اٹھایا اور صنفی لحاظ سے غیر میزان شدہ (disaggregated) اعداد وشمار بمشکل ہی ایک ترجیح رہی ہے۔ چنانچہ یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ آیا یہ کثیر فریقی امداد سری لنکا میں خواتین کے تحفظ میں اضافہ کا باعث ہے یا کمی کا۔

قیام امن کے عمل میں عوامی شمولیت:

تصادم کی روک تھام کے حوالے سے جی پی اے سی کی دستاویز اس امر کا تذکرہ بھی کرتی ہے روک تھام کے مثالی تصور نظریے کی طرف تبدیلی کا مطلب یہ ہوگا کہ امن کے قیام کے لئے کی جانے والی کاروائیوں میں عوام کی شمولیت کو یقینی بنایا جائے اور یہ کہ امن کے معاہدوں کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ شراکتی اصولوں کے تصور کے اندر رہتے ہوئے عمدہ نظم ونسق اور منصفانہ ترقی کے عمل کو بہتر بنا کر انسانی تحفظ کو فروغ دیا جائے۔ خواتین کو بھی رسمی مذاکرات اور امن کی غیر رسمی سرگرمیوں میں فیصلہ سازی کے عمل میں شریک کیا جائے۔ یہ حکمتِ عملی ایک اور پہلو کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جس کے تحت تصادم کی روک تھام کی سرگرمیوں کو صنف اور تحفظ کے نکتۂ اتصال کے مماثل گردانا جاتا ہے۔ تحفظ کے نظریئے کی حقوق نسواں کے تصور پر مبنی تشکیل نو کے تحت ہمیشہ اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ نجی اور سرکاری کے درمیان مصنوعی بنیادوں پر قائم حد بندیوں کو ختم کر

دینا چاہئے اور یہ کہ سیاسی اقدام رکارروائی کی تعریف کو وسیع کر کے اس امر کو یقینی بنایا جائے کہ ظاہری طور پر ''غیر سیاسی'' شعبوں میں نچلی سطح پر کام کرنے والی خواتین کے منفرد تجربات کہیں کھو کر نہ رہ جائیں۔(٦٧)

صنف کے زاویے اور تصادم کی روک تھام کے عمل کے تبدیل ہوتے ہوئے خطوط کے ذریعے اُجاگر ہونے والے تحفظ کے نظریات کی نئی شکلوں کو بہت سے تناظروں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ تاہم ابھی بھی روک تھام کا مثالی نظریہ اتنا پیچیدہ نہیں ہوا۔ تاہم ساختیاتی بنیادوں پر روک تھام کا احاطہ کرنے کے لئے شرکتِ عمل کی شرائط کی توسیع کے باوجود، تصادم کی روک تھام پہلے پہل اور کسی حد تک اب بھی عملی کارروائی کے ذریعے روک تھام کے نظریے کے طور پر ہی متصور کی جاتی رہی تھی۔ قبل از وقت تنبیہ اور قبل از وقت اقدام پر زور دے کر عملی کارروائی کے ذریعے روک تھام کا مطلب یہ تھا کہ روک تھام کا انحصار جبری ہتھکنڈوں اور تحفظ کے روایتی تصورات پر رہے گا۔ بی پی اے اے سی کی دستاویزات اس طرح کی بنیادی ساخت یا تصور سے مکمل طور پر انحراف کے قابل نہیں تھیں، چنانچہ تصادم کی روک تھام کے پہلے اہم نکتے کے بعد جو کہ انسانی تحفظ کے فروغ سے متعلق ہے، دوسرا اہم نکتہ آ جاتا ہے جو کہ تصادم کی روک تھام کو ''اجتماعی تحفظ'' کے حوالے سے کئے جانے والے اقدامات کا بنیادی ہدف بنانے کی بات کرتا ہے۔ اجتماعی تحفظ کی اصطلاح، یقینی طور پر طاقت کے توازن اور تحفظ کے ان روایتی تصورات کے ساتھ گہرا ربط رکھتی ہے جو جغرافیائی سالمیت کو ایک ایسی حتمی قدر کا خصوصی درجہ دیتی ہے جس کا تحفظ ضروری ہوتا ہے۔ حقوق نسواں کے تصور پر تشکیل کردہ نظریات تحفظ کے اجتماعی بندوبست سے آگے بڑھ کر اجتماعی سطح پر اختیارات کی ان حکمتِ عملیوں کو اپنا لیتے ہیں جن کی بنا ید طاقت کے نظریئے کو ایک بالکل ہی نئے زاویہ نگاہ سے متصور کرنے پر ہوتی ہے۔

مزید برآں تصادم کی روک تھام کے تصور کو جدید نوآبادیاتی طاقتوں نے خاص طور پر 1990ء کی دہائی میں ''انسانی بنیادوں پر مداخلت'' کا نظریہ فروغ دینے کے لئے استعمال کیا تھا۔ اس طرح کی نظریاتی التجائیں لامحالہ طور پر مخصوص حالتوں کے لئے وقف ہوتی ہیں۔ چونکہ تصادم کی روک تھام کی کوششوں کا ''نتیجہ'' کبھی بھی واضح نہیں ہوتا لہٰذا کثیر جہتی اقدامات یا حتیٰ کہ اقوام متحدہ کی طرف سے کارروائی کے روپ میں ہر طرح کی بیرونی التجائیں محض ایک امکانی حیثیت کی

حامل ہی رہتی ہیں۔

1990ء کی دہائی کے اواخر میں دنیا نے اس حقیقت کا بار بار مشاہدہ کیا کہ مغرب نے تصادم کی روک تھام کے تصور کو کس طرح اپنی حکمتِ عملی ظاہر کرتے ہوئے استعمال کیا تا کہ ''انسانی بنیادوں پر مداخلت'' کے نظریے کو متعارف کرانے کے ساتھ ہی اسے ایک عقیدت پرستانہ درجہ عطا کر دیا جائے۔ ستمبر 1999ء میں کوفی عنان کی درج ذیل التجا آمیز درخواست نے کہ

''اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی طرف سے انسانی حقوق کے تحفظ کے مقصد سے متعارف کرائے جانے والے امن دستوں کی طرف سے مداخلتوں کو قومی سرحدوں کی راہ میں رکاوٹ نہ سمجھا جائے۔''

اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کو دو گروہوں میں تقسیم کر دیا، یعنی ایک طرف ناٹو(NATO) اور دوسری طرف چین، بھارت، روس اور تیسری دنیا کے ممالک کی اکثریت۔ دوسرے گروہ کی طرف سے ان تحفظات کا اظہار کیا گیا تھا کہ تصادم کی روک تھام کی آڑ میں ''انسانی بنیادوں پر مداخلت'' کا ایک نام نہاد تصور پوری دنیا پر ان اصولوں کے حوالے سے اتفاق رائے کے بغیر نافذ کیا جا رہا تھا جن کا تعلق اس امر سے تھا کہ یہ فیصلہ کیسے کیا جائے گا کہ اس طرح کی مداخلت کی ضرورت کب پیدا ہوگی اور کس طرح سے طلب کی جائے گی۔ چنانچہ اس صورتحال کے نتیجے میں مداخلت کا فیصلہ ایک طرح سے مداخلت کرنے والے فریقوں کی طرف سے قومی مفاد کے ظاہری یا بیگانہ نوعیت کے اندازوں کا حاصل بن کر رہ گیا بہ نسبت اس کے کہ یہ انسانی ہمدردی کے اصولوں کی بنا پر پیدا ہونے والی تشویش کا نتیجہ ہوتا۔ مثال کے طور پر صومالیہ جسے کہ ایک ''ناکام ریاست'' کہا جاتا ہے اور بوسنیا میں پانچ مستقل (P-5) ریاستیں فوراً ہی محتاط ہو گئیں۔ روانڈا کو اس احتیاط کی قیمت ادا کرنی پڑی۔ عالمی برادری تماشہ دیکھتی رہی جبکہ سیاسی اور بین القبائلی دشمنی کی بنیاد پر پانچ لاکھ سے زیادہ روانڈی باشندے موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ یہ بالکل اسی طرح کا امتیازی اطلاق اور من مانے فیصلے کرنے کا انداز ہے جس کی بنا پر باقی ماندہ دنیا کو انسانی بنیادوں پر مداخلت کے اصول کو بین الاقوامی تعلقات میں ایک اہم عقیدے کی مقدس حیثیت دینے کے تصور سے وحشت ہونے لگی۔(۶۸)

یہ نکتہ بھی اہمیت کا حامل ہے کہ انسانی بنیادوں پر مداخلت کی کارروائی کا اصول جو کہ تصادم کی

روک تھام کے ابتدائی نمونے سے رہنمائی کا حامل تھا، تصادم کے اسباب کی بجائے محض اس کی ظاہری علامات کے خاتمے کے طریق عمل کے تصور سے وابستہ تھا۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مقصد یا ساخت تاصدم کے حل کی حکمت عملی سے مطابقت نہیں رکھتی تھی بلکہ اس کا بنیادی مقصد انسانی جانوں کو بچانے کی کرنا تھا۔ انسانی ہمدردی کے اصول پر کی جانے والی کارروائی اس طرح کے عملی طریقوں کا متبادل نہیں ہوسکتی جو تصادم کی بنیادی وجوہات کے تدارک کے لئے اپنائے جاتے ہیں اگر تصادم کی روک تھام کے لگے بندھے طریقے کے تحت انسانی بنیادوں پر مداخلت کے صرف اسی پہلو کو ہی مدّ نظر رکھا جائے تو ایسی صورت میں تصادم کی صرف رواں صورتحال ہی نمایاں رہتی ہے اور تنازعے کی زد میں آئے ہوئے لوگوں کے محصور ہو کر رہ جانے کی تاریخ ماضی کے گمنام گوشوں میں پڑی رہ جاتی ہے۔(۶۹)

اگر تصادم کی روک تھام کا نظریہ اور روایات بطور حکمتِ عملی اپنی ابتدائی صورت ِتشکیل کے سائے سے باہر نکل آنے کی صلاحیت کا مظاہرہ کر سکتیں تا کہ مسلح تنازعات کو منظر عام پر آنے سے روکا جا سکے اور اس کے ساتھ ہی اگر یہ نظریہ یا روایت تصادم کی ساختیاتی وجوہات کے تدارک کی تشویش سے بھی مالا مال ہوسکتا تو پھر تحفظ اور تصادم کی روک تھام کے وہ نظریات جنہیں حقوق نسواں کے تصور کی روشنی میں از سر نو تشکیل دیا گیا ہو، دونوں ہی ایک دوسرے کو نہ صرف زیادہ بہتر اور مؤثر بنا سکتے ہیں بلکہ نظریے اور عمل کی نئی گنجائشیں بھی پیدا کر سکتے ہیں۔



جب مائیں احتجاج کرتی ہیں تو نسلی/قومیتی رنگ اور جمہوریت باہم مل جاتے ہیں

سمیر کمار داس

آج کے شمال مشرقی بھارت میں خاص طور سے 1980ء کی دہائی سے ماں کا کردار جہاں ایک طرف خواتین کی سیاست کا نمایاں استعارہ بن چکا ہے وہاں دوسری طرف حقوقِ نسواں کے حامیوں کو یہ شبہ بھی ہے کہ یہ باپ کی سربراہی کے نظام کو آگے منتقل کرنے والے طاقتور ذرائع میں سے ایک ہے۔ تاہم اس باب میں ماں کے کردار کو خطّے میں خواتین کی سیاست کے حوالے سے دستیاب چند ایک ایسے عملی طریقوں میں سے ایک طریقے کے طور پر دیکھنے کی کوشش کرتا ہے جس کے تحت خواتین اپنی جمہوری مزاحمتوں کو اکثر و بیشتر واضح سمت عطا کر اور منظم کرنے کا کام کرتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوا ہے کہ عام طور پر ماں کی طرف سے دیکھ بھال (''دیکھ بھال کرنے کی محنت'') کرنے کا عمل اور خواتین کی مزاحمت کا عمل بعض اوقات خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اس باب کا پہلا حصہ اس دلیل کو متذکرہ موضوع کے حوالے سے دستیاب مواد کے وسیع تر تناظر میں دیکھتا ہے۔

دوسرا حصہ اس سوال کو زیرِغور لاتا ہے کہ ان ماؤں کی فکرات اور تکلیفیں جن کی بیٹیوں اور بیٹوں کو تشدد، اسیری، گمشدگی، قتل وغیرہ کا نشانہ بنایا گیا، بتدریج کس طرح زیادہ اجتماعی اور منظّم مزاحمت کی ایسی شکل اختیار کرتی چلی گئیں جو اکثر اوقات نسلی، علاقائی اور قومی سرحدوں کے اندر سے گزرتی چلی جاتی ہے۔ تیسرے حصے میں مزاحمت کی سیاست اور ماں کی دیکھ بھال کے فطری جذبے کے درمیان تعلق کی دہری نوعیت پر زور دیا گیا ہے اور اس امر کا سراغ لگایا گیا ہے کہ ماں کا یہ فطری جذبہ کس طرح جمہوری مزاحمت کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ چوتھا حصہ ہماری توجہ بچوں، اپنی ماؤں کے بیٹوں اور بیٹیوں، خاص طور پر بیٹیوں کی سیاست کی طرف دلاتا ہے جو کہ اپنی ماؤں کے لئے تشکر کا بھرپور احساس لئے ہوئے ہے۔ یہ باب نسبتاً ایک وسیع تر ساخت کے اندر رہتے ہوئے اس دلیل کو سارے کے سارے خطّے میں بکھری ہوئی منتخب تحقیقی مثالوں کے حوالے سے مستحکم کرنے کی کوشش ہے۔

ماں کا کردار اور جمہوری سیاست

حقوقِ نسواں کے تصور پر مبنی تحریریں اس سوال پر تقسیم ہوتی نظر آتی ہیں کہ خواتین کے اس لائحہ عمل کے ممکنہ خدوخال کیا ہو سکتے ہیں جس کا مقصد یہ ہے کہ وہ خطّے کی جمہوری سیاست کے مرکز میں جگہ پا سکیں۔ حقوقِ نسواں کے بہت سے حامی، مثال کے طور پر اس لائحہ عمل کا نسلی/قومی اور جمہوری عناصر کے درمیان ایک ایسی تقسیم کے پس منظر میں تعین کرتے ہیں جس میں نسل یا قوم کو مردانہ سربراہی کا گڑھ تصور کیا جاتا ہے۔ اس دلیل کے مطابق جمہوریت یا زیادہ جمہوری سیاست کی طرف پیش قدمی صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب نسل یا قوم پرستی کی زنجیروں کو فیصلہ کن انداز میں توڑ کر رکھ دیا جائے۔ لہٰذا مردانہ سربراہی کے نظام کے خلاف کسی بھی قسم کی جدّ وجہد کو اس نسل یا قوم پرستی کے خلاف جدّ وجہد کی شکل اختیار کرنی پڑے گی جس میں خواتین کو تقریباً اصولی طور پر ثانوی یا ماتحت کردار تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک جوہری تحریک کو حقوقِ نسواں کی جدّ وجہد کے لائحہ عمل کا ایک مستحکم جزو ہونا چاہیے۔ یہ امر بدیہی ہے کہ مردوں کا باطن یہی مفاد ہے کہ ایک طرف تو نسلی اور قومی تصورات کو قائم رکھا جائے اور دوسری جانب مردانہ سربراہی کو سنتھیا اینول، مثال کے طور پر ''قوموں کی تشکیل'' اور نسلی اکائیوں کو ''مردوں اور عورتوں کے درمیان

جدّ وجہد کے جاری عمل'' کے طور پر دیکھتی ہے (اینول 1993ء: 250)۔ جیسا کہ مرد انہیں ہمیشہ قومی اور نسلی شناختوں کے ساتھ نتھی کرتے رہیں گے جس کی بناء پر وہ ہر طرح کی مردانہ سربراہیوں کے دباؤ میں رہیں گی، اس لئے متذکرہ بالا میں سے کسی بھی وابستگی کے خلاف خواتین کی جدّ وجہد کو سب سے پہلے اپنے اپنے علاقوں میں رہنے والے مردوں کے خلاف جدّ وجہد کی شکل دینی ہو گی۔ ان کے خیال میں نسل اور قوم پرستی کے خلاف جدّ وجہد کی صنفی نوعیت ایک واضح امر ہے۔ یہ نکتہ، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، بہت سی عملی تحقیقات سے بھی ثابت ہوتا ہے جو کہ شمال مشرق کے علاقوں میں خواتین کی تحریکوں پر وقتاً فوقتاً کی جاتی رہی ہیں۔ چنانچہ ناگا کے معاشرے میں خواتین کے حوالے سے کی گئی ڈولی کیکن کی تحقیق ہمیں درج ذیل الفاظ میں خبردار کرتی ہے:

ناگا کی ہر عورت کو ایک عورت ہونے کے ناطے سے مردوں کی تحقیر اور تذلیل کا نشانہ بننا پڑا ہے۔ یہ مرد نامعلوم علاقوں سے تعلق رکھنے والے یا اجنبی نہیں ہیں۔ یہ ان کے ''معزز'' ماموں، چچا، رشتے دار، باپ اور بھائی ہی ہیں جو انہیں یہ احساس دلاتے نہیں تھکتے کہ ان کے کردار ''شروع سے ہی کمتر درجے'' کے ہیں جو ان کی قسمتوں میں پہلے سے ہی لکھے جا چکے ہیں (کیکن ان فرنا ڈیز اینڈ باربرا [جلد] 2002ء: 179)

ایک اور دلچسپ تحقیق میں سکالپا بھٹا چر جی، شمال مشرق کے نسلی گروہوں کے اندر خواتین کی حیثیت کا تعین بطور ''داخلی قلیتوں'' کے کرتی ہے اور اصلاحات کے ایسے لائحہ عمل کو اجاگر کرتی ہے جو میزو وومن فیڈریشن (MWF or Mizoram Hemiechhe' Insusihkhawn Pawl) جیسی نسوانی تنظمیں مردانہ سربراہی پر تفتیش کے دوران اپنی سیاسی جدّ وجہد کے اگلے محاذ پر لے آئی ہیں۔ (Bhattacharjee in Dhamala and Bhattacharjee [eds] 2002:133) ان کی اصلاحات کے لائحہ عمل میں جہیز کے خاتمے سے لے کر خواتین کے وراثتی اور جانشینی کے حق پر میزو کے رائج الوقت روایتی قوانین کی جگہ کرسچن میرج بل اور کرسچن میرج اینڈ ایڈاپشن بل کے اطلاق اور عملدرآمد تک انسانی زندگی کے تقریباً تقریباً ہر شعبے کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس خواتین کی سیاست جہاں جہاں روایتی اور نسلی روایات کے تابع رہی ہے، مثال کے طور پر ناگا مدرز ایسوسی ایشن کی مثال میں، تو وہاں، بقول بھٹا چر جی ''خواتین کے اوپر ایک حد مسلط کر دی گئی ہے۔'' ایک اور دلچسپ تحقیق میں جو کہ منی پور کی میٹی (Meitei) خواتین پر کی گئی ہے،

این وجے لکشمی برارا ہماری توجہ ''معاشرتی روایات کو چھیڑنے میں ان کی ہچکچاہٹ'' اور بنیادی سماجی اصلاحات شروع کرنے میں تذبذب کی طرف دلاتی ہے (برادران فرنانڈیز اینڈ باربرا [جلد 195:2002)۔ باقی جگہوں پر اس کا مشاہدہ ہے کہ میرا پیپز نے ''مردانہ سربراہی کے تحت طاقت پر کوئی سوال نہیں اٹھایا'' (بحوالہ بنرجی15:2002)۔ مثال کے طور پر، ان کے پاس مرد کی طرف سے ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ تعلقات اور گھریلو تشدد وغیرہ کے حوالے سے جو کہ میٹی معاشرے میں معمول ہے کوئی نظریہ یا پالیسی نہیں ہے۔ ''یہ خواتین کی تنظیمیں ہیں جو کہ ضروری نہیں کہ خواتین کے لئے ہوں'' جیسا کہ برارا بتاتی ہے۔ نسلی اور قومی تعصبات سے پاک خواتین کا خودمختار لائحہ عمل اس خطے میں خواتین کی تحریکوں کے لئے کامیابی کی کنجی سمجھا جاتا ہے (مہانتا ان بنرجی27:2002)

اس دلیل کے مطابق حقوق نسواں کے تصور پر مبنی لائحہ عمل بالکل خالص اور پاک صاف ہونا چاہئے یعنی کہ نسلی تحریکوں سے مکمل طور پر آزاد۔ تاہم اس طرح کا خالص پسندانہ نظریہ، جیسا کہ ہم مشاہدہ کریں گے اس حقیقت کو سامنے رکھنے میں ناکام رہتا ہے کہ نسل پرستی اور جمہوریت کے مابین تعلق اس سے کیس زیادہ پیچیدہ ہے جتنا کہ ہم سمجھتے ہیں۔ خطے میں عورتوں کی جمہوری سرگرمیاں بہت سی شکلوں میں نسل پرستی اور نسلی تحریکوں کے اثرات کے زیر اثر ہیں اور ان کی جدّ وجہد کی کامیابی کا دارومدار ان کی بالکل اکیلے لڑنے کی صلاحیت پر نہیں ہے (کیونکہ ایسی صورتحال معاسرے میں شاذ ونادر ہی ہوتی ہے) بلکہ کافی حد تک اس امر پر ہے کہ وہ عورتوں کی حیثیت میں اپنی صنفی شناخت اور کسی مخصوص نسلی گروہ کی ارکان کی حیثیت میں اپنی نسلی شناخت کے درمیان تصادم کی صورتحال سے کتنی خوبی سے نمٹنے کی صلاحیت رکھتی ہے:

''......ہم ہمیشہ محض عورت نہیں ہوتیں بلکہ ایسی عورت جسے کسی نہ کسی طرح سے ایک سرب ہونے، ایک انگریز عورت ہونے یا بھارتی ہونے کی صورتحال کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔'' (کاک برن2004)۔ یہ نظریہ ہمیں اس حقیقت سے روشناس کرواتا ہے جمہوری سیاست کے لئے یہ اتنا ضروری نہیں ہے کہ وہ نسل مخالف ہو جتنا کہ نسلی سیاست کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جمہوریت مخالف ہو۔ یقیناً ہمارے پاس کوئی ایسا راستہ نہیں ہے جس کے ذریعے ہم ان دونوں کے درمیان واضح تفریق یا امتیاز کر سکیں۔ خطّے میں جمہوری امکانات کا تعین ان تحریکوں کی ہنگامی اور

مخصوص نوعیت پر منحصر نظر آتی ہے۔ بھارت کے شمال مشرقی علاقوں میں، حقوق نسواں کا تصور محض اس نظریے یا عمل کی بناء پر فروغ نہیں پا سکتا کہ خواتین کو ان کی نسلی شناخت یا نسلی تحریکوں سے نجات دلانے کے کسی خالص اور خود مختار منصوبے کی پیروی پر انحصار کیا جائے۔

حالیہ برسوں میں ماں کے کردار نے استعارے کے طور پر اس قدر اہمیت حاصل کر لی ہے کہ اس کی بناء پر دنیا کے بہت سے خطوں میں خواتین کی بے شمار تحریکیں پروان چڑھی ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بھارت کے شمال مشرق میں جمہوری تحریکیں کس طرح اس عنصر کے ساتھ بکھری ہوئی ہیں جسے اب ''مادرانہ ساخت'' اور اس کے برعکس کہا جاتا ہے۔ یہ ''مادرانہ ساخت'' جو خواتین کی سرگرمیوں کو ماں کے کردار کے استعارے کے گرد مرتکز کرتا ہے، اب تک کافی مقبولیت حاصل کر چکا ہے۔ 1970ء اور 1980ء کی دہائیوں کے دوران ''چلی، ارجنٹائن، ایل سلواڈور اور گوئٹے مالا'' مردانہ ساخت'' کی چند مشہور مثالوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس طرح کی تنظیموں جیسے ایل سلواڈور میں کومیدرز (Co-madres) ارجنٹائن میں میدرز ڈی لا پلازا ڈی میو (Maders de la Plaza de Mayo) اور گوئٹے مالا میں گروپ اپویتو میو یٹو (GAM) نے حکومتوں سے مطالبہ کیا تھا کہ انہیں ماؤں اور بہنوں کی حیثیت میں اپنے پیاروں کی گمشدگی کے حوالے سے معلومات فراہم کی جائیں۔ قومی بنیادوں پر تشکیل کردہ ریاستوں میں مردانہ سربراہی کے تصور پر مبنی رویوں کی بناء پر ماؤں کا تقدس ان عورتوں کو اس قسم کے انتہا درجے کے تشدد سے بچانے میں اہم عنصر کی حیثیت رکھتا تھا جو کہ اس زمانے میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ ان ملکوں میں عموماً روا رکھا جاتا تھا۔ 1950ء کی دہائی میں اینٹی پاس (Anti Pass) قسم کے دوران فیڈریشن آف ساؤتھ افریقن وومن نے نسلی عصبیت مخالف اور قومی آزادی کی تحریکوں میں شمولیت کے جواز کے طور پر خواتین کی بحیثیت ''ماں'' ایک مشترکہ شناخت کے تصور سے بھرپور استفادہ کیا۔ جافنا (سری لنکا) میں مدرز فرنٹ 1984ء میں نسلی تشدد کے عروج کے زمانے میں وجود میں آیا تھا اور ملک کے اندر امن کے پیغام کو آگے بڑھانے میں اس کا کردار بہت ہی اہمیت کا حامل رہا تھا۔

پوری دنیا میں جاری جمہوری تحریکوں کو جو سب سے بڑی آزمائش درپیش ہے وہ یہ ہے کہ ظاہری طور پر محدود پیمانے کی اور روز مرّہ کی سرگرمیوں پر مشتمل جدوجہد کو ایک طرح کی مستحکم

تحریک میں تبدیل کر کے اسے بڑے پیمانے کی ایک ایسی جمہوری تحریک میں تبدیل کر دیا جائے جو جمہوریت کی کارکردگی کے حوالے سے ناگزیر سمجھی جاتی ہے۔ مقامی خواتین کا احتجاج، یقیناً ابھی آغاز کی علامت ہی تھا۔ ۱۱ جولائی کی شام تک یہ احتجاجی مظاہرہ جنگل کی آگ کی طرح دور دور تک پھیل کر مقامی خواتین کی تنظیموں یعنی میرا پیبس (مشعل بردار خواتین) اور نوپی ماروپس (خواتین کی تنظیمیں) کی طرف سے آرمڈ فرسز (سپیشل پاورز) ایکٹ 1958ء کے خلاف ایک بہت بڑی تحریک کی شکل اختیار کر گیا۔ 15 جولائی کو یہ تحریک اس وقت ایک بے مثال شکل اختیار کر گئی جب آل منی پور سوشل ریفارمیشن اینڈ ڈویلمنٹ سماج کی طرف سے مظاہرہ کرنے والی کوئی درجنوں خواتین نے 17 آسام رائفلز (AR) کے صدر دفتر، تاریخی کانگلہ فورٹ کے سامنے خود کو بے لباس کر دیا اور دفتر کے دروازوں کو پیٹتے ہوئے ''بھارتی فوج کو للکارا کہ وہ انہیں سرعام ''عصمت دری'' کا نشانہ بنائیں۔ 16 جولائی کو خواتین کی بڑی تعداد کرفیو اور دیگر ممانعتی احکامات کی خلاف ورزی کرتی ہوئی سڑکوں پر آ گئیں اور شہری دفاعی اداروں یعنی پولیس کی طرف سے ربڑ کی گولیوں اور آنسو گیس کے گولوں کی بوچھاڑ کی پرواہ نہ کرتے ہوئے ایک عرضداشت پیش کر دی جس میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ (۱) کماری (دوشیزہ) تھنگجام مانوراما کی ظالمانہ ہلاکت اور عصمت دری کے ذمہ دار 17 اے آر عملے کے افراد کو فوری طوور پر گرفتار کر کے مقدمہ چلایا جائے۔ (۲) مانیپور کے لوگوں کی سوچی سمجھی اور نسل کش ہلاکتوں کا سلسلہ فوری طور پر بند کیا جائے۔ (۳) فوجی خصوصاً 17 اے آر کے ان دستوں کو فوری طور پر واپس بلا لیا جائے جو منی پور کے لوگوں کے خلاف نسل کشی کے جرائم کا ارتکاب کرتے رہے ہیں، اور (۴) 1958ء کے ''خونی آرمڈ فورسز (سپیشل پاورز) ایکٹ کی تنسیخ اور اس کے ساتھ ہی سارے منی پور پر نافذ فساد زدہ علاقوں کی حیثیت کا حکمنامہ'' فوری طور پر واپس لیا جائے۔ احتجاجی مظاہروں کی سرگرمیوں میں ربط پیدا کرنے اور ان کو منظم کرنے کے لئے بنائی گئی ایک کمیٹی (17 اے آر کی طرف سے تھنگجا مانوراما دیوی کی ظالمانہ ہلاکت کے خلاف بنائی گئی کمیٹی) نے سختی سے یہ مؤقف اپنایا کہ مانوراما ایک بے گناہ شہری خاتون تھی جس کا کسی طرح کی زیرزمین تحریکوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

یہ امر جاننا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ کماری مانوراما کی ظالمانہ ہلاکت اور عصمت دری کا واقعہ محض ''کسی عورت کو اس کی عزت یا وقار سے ''محروم کر دینے'' کا ایک اور انفرادی واقعہ نہیں ہے

بلکہ بقول مونا لیزا اچانکیجا ''ساری کی ساری انسانیت کو وقار سے محروم کر دینے'' کا واقعہ ہے۔ کسی بھی اور چیز سے بڑھ کر، کانگلہ کے تاریخی قلعے کے سامنے احتجاج کرنے والے مظاہرین خواتین کے لباس کے ''زائد از ضرورت ہونے کے احساس'' پر زور دے کر ان کے لئے انسانی بنیادوں پر وقفقار کا تقاضہ کر رہے تھے۔ ان کا لباس انسانی وقار کا محض ایک ضمنی جز زو ہے۔ اگر یہ وقار ہی نہ رہے تو پھر ان کے جسم کو چھپانے والا لباس زائد از ضرورت ہے۔ یہ جاننا بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ آیا فوج اور دیگر نیم عسکری (پیراملٹری) عملے کی طرف سے روا رکھے گئے ظالمانہ اور وحشیانہ سلوک کے خلاف احتجاج بتدریج آرمڈ فورسز (سپیشل پاورز) ایکٹ 1958ء کے خلاف ایک ایسی جامع شہری احتجاج کی شکل اختیار کر گیا تھا جو کہ نسلی تعصّبات کی تنگ حدود سے ماورا ہو کر دوسرے سماجی طبقات خاص طور پر منی پور کی پہاڑیوں میں بسنے والے ناگا قبائل کو بھی ساتھ ملا سکے۔ اگر چہ مظاہرین میٹی قبائل سے تعلق رکھتے تھے تاہم یہ امر ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ ناگا پیپلز موومنٹ خار ہیومن رائٹس (NPMHR) غالبًا خطّے کی پہلی تنظیم تھی جس نے ایکٹ کے خلاف پہلی مرتبہ آواز بلند کی اور معاملے کو سب سے بڑی عدالت میں لے گئی اگر چہ اسے اتنی کامیابی نہیں ہوئی۔ اس مقالے میں صرف اس امر پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ عورتیں نسل پرستی، مرد کی سربراہی، اور جمہوری مزاحمت کے باہم مربوط جال میں کسی طرح الجھی ہوئی ہیں اور جمہوری حقوق اور انصاف کے لئے جاری اپنی جدوجہد کو کس طرح مسلسل موافق و ہم آہنگ رکھتی ہیں۔

منی پور کی خواتین کا تھنگجام مانو راما کی عصمت دری اور ہلاکت کے خلاف احتجاج ماں کے اس استعارے کو بروئے کار لاتا اور ایک نئی ساخت عطا کرتا ہے جو ہمارے معاشرے میں گردش پذیر ہے۔ ہم نے یہ نکتہ پہلے ہی اجاگر کر دیا ہے کہ تھنگجام مانو راما کی عصمت دری اور قتل (ضروری نہیں) ان کا ارتکاب اسی ترتیب سے کیا گیا ہو) کے خلاف ہونے والا منفرد مظاہرہ کوئی الگ تھلگ قسم کا واقعہ نہیں تھا۔ درحقیقت اس نے عوامی مظاہروں کے ایک ایسے سلسلے کو جنم دیا جس کی بنیاد پر ایک وسیع تر جمہوری جدوجہد کا آغاز ہو گیا۔ تاہم ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کانگلہ کے تاریخی قلعے (جو کہ 17 اے آر کا صدر دفتر بنا دیا گیا تھا (ے)) کے دروازوں کو پیٹتی ہوئی منی پور کی درجنوں ماؤں کی طرف سے ''بے لباس ہو کر احتجاج کرنے'' اور ''بھارتی فوج'' کو عصمت دری پر للکارنے کا عمل شرم اور جبر کا نشانہ بننے کے حوالے سے روزمرّہ کی زبان سے کس مفہوم میں ایک

مثالی انحراف کی نشاندہی کرتا ہے؟ ان میں سے ہر ایک نے خود کو بے لباس کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ وہ مانوراما کی ماں ہے (ہم سب مانوراما کی ماں ہیں' ان کے ہاتھ میں پکڑا ہوا بینر کہہ رہا تھا) اگر چہ اُن میں سے کوئی بھی اس کی حیاتیاتی ماں نہیں تھی۔ وہ سب ماں کے اس کائناتی تصورت کی عکاسی کر رہی تھیں جو کہ ہمیشہ ہی اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی دیکھ بھال اور فکر میں مصروف رہتی ہے۔ بے لباس ہونے والی ماؤں نے ''نعرے لگاتے ہوئے مبینہ طور پر یہ سوال اٹھایا تھا کہ وہ کتنے عرصے تک تکلیفیں برداشت کرتی رہیں گی جب کہ امن وامان کے ذمہ دار ریاستی ادارے مسلسل ان کے بیٹوں اور بیٹیوں کو تشدد، عصمت دری اور ہلاکتوں کا نشانہ بنا رہے ہیں۔'' (خواتین ننگے اشتعال کا اظہار کرتی ہیں'.......دی سنگائی ایکسپریس کی سرخی، 2004) مانوراما کے گھر کے باہر جمع 300 کے لگ بھگ جمع خواتین میں سے ایک نے تالیوں کی بے پناہ گونج میں اپنی احتجاجی آواز بلند کرتے ہوئے کہا: ''ہم سب مانو راما کی مائیں ہیں'' اور اس واقعے کی چشم دید صورتحال قلمبند کرنے والی بی بی سی کی نمائندہ گیتا پانڈے نے مشاہدہ کرتے ہوئے بتایا کہ ''ہجوم میں کوئی ایک آنکھ بھی ایسی نہیں تھی جو کہ اشکبار نہ ہو۔''

ناگالینڈ پوسٹ کی ایڈیٹر اور بذاتِ خود بھی ایک ناگا خاتون، مونالیزا چنکیجا کے تبصرے کے مطابق: ''ہم سب کو انسانی عظمت اور وقار سے محروم کر دیا گیا ہے اور ہم اپنے بدن کو چھپانے کے لئے جو لباس پہنتے ہیں وہ ہمارے وجود کی حقیقت کے لئے بالکل زائد از ضرورت بن کر رہ گئے ہیں۔'' جب وہ یہ تبصرہ کر رہی تھی تو ایک موقع پر وہ خود کو میٹی ماؤں کے ساتھ ایک ناگا کے طور پر شناخت کرنے میں کوئی مشکل محسوس نہیں کرتی اور ایک اور مواقع پر مردانہ بالادستی کے اس نظام کو وہ شرم لوٹا دیتی ہے جو وہ ان پر صدیوں سے مسلط کرتا چلا آ رہا ہے۔ مائیں اپنی علامتی بے لباسی کو حقیقت میں بے لباس ہو کر لغوی مفہوم نہیں دے رہی تھیں جیسا چنکیجا کی بات سے ہمیں یہ تاثر ملتا ہے۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں خواتین کے وقار کو اکثر وبیشتر خاک میں ملا دیا جاتا ہے، وہاں ان کے جسم پر لباس ویسے ہی ایک فالتو حیثیت کا حامل بن کر رہ جاتا ہے۔ اگر مردانہ غلبے کا نظام ان پر شرم مسلط کرتا ہے تو پھر اس نظام کے خلاف احتجاج صرف اسی صورت میں بلند کیا جا سکتا ہے جب اس شرم پر قابو پا کر اسے واپس لوٹا دیا جائے۔ 17 آسام رائفلز کے جوان، جیسا کہ رپورٹوں میں بتایا گیا ہے، ان خواتین کے سامنے ''بے بس'' نظر آ رہے تھے جب ایک اونچے درجے کا افسر

ان کی طرف بھاگتا ہوا آیا اور ہتھیلیوں کو موڑ کر یونٹ کی طرف سے معافی مانگنے لگا۔شاید جارحیت کا ارتکاب کرنے والوں کو شرم دلانے کا یہی طریقہ ہے۔

سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ احتجاج کرتی ہوئی بزرگ خواتین ،خود کو مائیں بھی کہہ رہی تھیں۔ ماں کا کردار یا تصور ''بے لباسی کے عمل'' سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اگر احتجاج کرنے والی خواتین اپنے ماں کے کردار یا تصور کو منوا رہی تھیں تو یہ احتجاج اس کردار یا تصور کو پامال بھی کر رہا تھا۔ یہ بالکل خالص ماں والے نمونے کے مطابق نہیں تھا۔ علاقے یا خطے کی تاریخ میں ماں کے تصور کی اس طرح پامالی ہرگز عام نہیں ہے۔ مائیں کبھی بھی بے لباسی کی حالت میں نہیں دیکھی گئیں۔ ہر ثقافت کو ماؤں کی جنسیت کے عنصر کو عوامی مباحثوں میں سے حذف کر دینے اور اسے ایک انتہائی تکلیف کے ساتھ قبول کرنے کا اپنا طریقہ رائج کرنا پڑتا ہے۔(۸)

اپنی ماں کی جنسیت کو زیر بحث لانا ہمیشہ ایک ممنوعہ موضوع گردانا جاتا رہا ہے۔ ہر ثقافت میں ماں کو جنسیت سے علیحدہ کرنے کا اپنا طریقہ ہوتا ہے۔ ہماری ثقافت میں زیادہ تر ماؤں کے تصور سے جنسی عنصر کو نکال دینے پر ہی توجہ مرکوز کی جاتی ہے۔ اگرچہ ماں کو ہر جگہ قوم کی تجسیم کے طور پر دیکھا جاتا ہے اور اس کی قومی امور سے متعلق مباحثوں میں مرکزی جگہ دی جاتی ہے، تاہم موخر الذکر کے لئے معاشرے میں پائے جانے والے اوڈی پس کومپلیکس(Oedipus Complex) پر قابو پانا مشکل ہوتا ہے۔قومی حوالوں سے ہونے والے مذاکروں میں ماں کا جو تصور پیش کیا جاتا ہے وہ جنسیت کے عنصر یا جنسی کشش کا حامل نہیں ہوتا۔ اسی طرح نسلی یا قومی حوالے سے ہونے والے مباحثوں کو ایسی شکل دینی پڑتی ہے کہ اس کے تحت وہ حتمی طور پر جنسی تسکین کی علامت نہیں رہتی۔(۹) ان کی بے لباسی کا عمل غیر معمولی اور نا قابل تسلیم ہے۔ایک ماں کو بے لباس دیکھنا ایک بچے کے گناہ کی طرح ہے۔(۱۰) مگر منی پور کی ماں ایک سیاسی ماں بھی ہے جس کی طرف سے دیکھ بھال اور فکر کرنے کا عمل بیک وقت احتجاج کا عمل بھی ہے لہٰذا شفقتِ مادری ایک سیاسی عمل ہے۔ اس کے لئے ماں کے کردار یا تصور کی جان بوجھ کر خلاف ورزی یا پامالی کرنی پڑتی ہے۔ اس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ عصمت دری کرنے والوں کو شرم واپس لوٹا دی جائے اور اس پیغام کو دور دور تک پہنچانے کے لئے ''ڈرامائی انداز'' اپنانا ضروری تھا۔(۱۱) ''ڈرامے'' کی صورت میں مظاہرین کو ایک دستی ہتھیار مل گیا تھا جس کی مدد سے انہوں نے شرم اور جبر کی صورتحال کی

عکاسی کرنے والی روزمرّہ کی اصطلاحات کو پرے پھینک مارا تھا۔ تاہم یہ کیسا ڈرامہ تھا! سنگائی ایکسپریس جو کہ ایک مقامی انگریزی روزنامہ تھا، مثال کے طور پر، اس طرح کا تبصرہ کیا: ''احتجاج کے مقام پر بہت سی عورتیں بے ہوش ہو گئیں اور انہیں ضروری طبی امداد کے لئے ہسپتال لے جایا گیا۔'' چونکہ وہ ماؤں کی طرف سے اس طرح کے ''بے لباس ہو کر احتجاج کرنے'' کے انداز سے ناواقف ہیں لہٰذا ان کے لئے یہ منظر ایک صدمے سے کم نہ تھا۔ وہ ڈرامہ جو شرم کا رُخ واپس عصمت دری کرنے والوں کی طرف موڑ دے، وہ مردانہ غلبے کے رائج الوقت نظام کو للکارتا ہے، ایک ایسا نظام جو نسوانی جسم کے ساتھ آبرو اور شرم جیسے جذبات کو منسوب کرتا ہے اس کے لئے بزرگ ماؤں کا ''ننگا اشتعال'' انتہائی تکلیف دہ ہے۔ مردانہ غلبے کا نظام عورتوں کے جسم کو کنٹرول میں رکھنے کے لئے بے چین رہتا ہے اور اس میں ہر وقت یہی خوف پرورش پاتا رہتا ہے کہ کہیں عورتیں شرم کی ان حدود سے باہر ہی نہ نکل جائیں جو ان پر نافذ کی جا چکی ہیں۔ (۱۲) مردانہ غلبے کے نظام کے لئے سب سے بڑی آزمائش ماؤں کی جنسیت کا قابو سے باہر وہ عنصر ہے جس کی بالکل درست عکاسی منی پور میں ''ننگے اشتعال'' کے ذریعے کی گئی تھی۔

دلچسپ امر یہ ہے کہ یہ ماں کے تصور کے لئے ان کے دلوں میں دائمی تعظیم کا جذبہ ہی ہے جو خطے کی خواتین کو مزاحمت کے گرداب میں لا پھینکتا ہے۔ کیونکہ آخر یہ ان کے بچوں کے لئے تشویش کا جذبہ ہی ہے جو ان کو یک بیک اپنی اس بیٹی کے حوالے سے فرض کی تکمیل کی طرف دھکیل دیتا ہے جسے خوف و ہراس، عصمت دری، جسمانی اذیت اور ہلاکت کا نشانہ بنایا جا رہا ہے اور اس بیٹے کے لئے بھی پریشان کرتا ہے جسے تشدد، ہلاکت، حراست یا مار پیٹ کا نشانہ بنایا جا رہا ہے۔ جیسا کہ سارہ روڈک تبصرہ کرتے ہوئے کہتی ہے:

> ''ایک عورت کی مزاحمت کی سیاست ان خواتین کی صورت میں تشکیل پاتی ہے جو دیکھ بھال کے امور کی ذمہ داریاں سنبھال لیتی ہیں اور پھر ان کو ایسی پالیسیوں اور اقدامات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو ان کے کام کرنے کے حق یا صلاحیت کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ خواتین کے انہی فرائض کے نام پر جو وہ اپنا لیتی ہیں یا جن کی معاشرے میں ان سے توقع رکھی جاتی ہے، مزاحمت کا عمل پروان چڑھاتی ہیں۔''
>
> (اوڈک 1998: 224-223)

دوسرے لفظوں میں مادری شفقت غیر معمولی تشدد اور تنازعات سے بھر پور ایک ایسے معاشرے میں ان کی شمولیت کا ''داخلی مقام'' ہوتا ہے جو خواتین کی سیاسی مزاحمت کے تقریباً باقی تمام راستے بند کر دیتا ہے۔ یہ خواتین جو زبان استعمال کرتی ہیں وہ ''خواتین کی روایتی زبان'' ہوتی ہے، محبت، وفاداری، فکر اور شفقت کی زبان، مگر وہ اس زبان کو عوامی جگہوں پر اس طرح کے اجتماعی غم وغصے کے ساتھ بولتی ہیں جس کا انہوں نے کبھی سوچا ہی نہیں ہوتا۔

تشکر کی سیاست

جیسا کہ سبھو دسنگپوتا کی بنگالی نظم ''دی مدر آف منی پور'' (منی پور ماں) کی ایک سطر میں بڑے دردناک انداز میں سوال کیا گیا ہے: ''تمہیں کیسا محسوس ہوتا ہے (جب) تمہاری اپنی ماں تمہارے سامنے بے لباس ہو جاتی ہے؟'' یہ تقریباً بالکل فطری انداز میں بیٹوں اور بیٹیوں کے اندر غم وغصے کی ایک لہر بھر دیتی ہے۔ خاص طور پر بیٹوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنی ماؤں کا تحفظ اور دفاع کریں۔ بھارت میں بیٹوں کے اجسام کو قوم پرست مباحثوں میں اس طرح کے صحت مند اور قوت مردانگی کے حامل اجسام کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو اپنی ماؤں کے تحفظ اور دفاع کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ (۱۳) ایک قابل قدر بیٹا وہی ہوتا ہے جو کہ ان ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو یا پھر اس قابل ہو کہ اپنی ماں کے ساتھ ہونے والی کسی بھی بدتمیزی یا بے ہودگی کا انتقام لے سکے۔ کسی بھی طرح کی قوم پرستانہ یا نسلی تحریک/جذبے کی مشکل میں یہ ایک فخر کرنے والی ماں ہی ہوتی ہے جو خاموشی سے اپنے بیٹے کو طلب کر کے اسے یہ کہتی ہے کہ وہ اس کے لئے تشکر کا اظہار کرے۔ تامل قوم پرستانہ ادب کا مختصر جائزہ پیش کرتے ہوئے ساتھی رام سوامی نے یہ نکتہ اجاگر کیا ہے کہ ایک تامل ماں (TamilMay) کس طرح ''اپنی روایتی ساخت کے حساب سے خطرے کی حد تک نازک ہوتی ہے۔ کمزور جسم، قابل رحم، اور اپنے بیٹوں کی مدد پر شدت سے انحصار کرنے والی'' (رام سوامی 1999:39) اگر چہ تشکر کا احساس بذاتِ خود اتنا مضبوط ہونا چاہئے کہ بچے خود ہی جذبات سے لبریز ہوں، اور بدنصیب ہے وہ ماں جسے اپنے بچوں کو خود ہی احساس دلانا پڑے۔ ماں خاموشی سے اندر ہی اندر گھلنے والے وجود کا ایک مثالی نمونہ ہے، جو اندر ہی اندر گھلتی رہے گی مگر اپنے بیٹے کو خود کبھی نہیں کہے گی کہ وہ اسے یہ چیز (عزت

باوقار) لوٹا دے۔

اس حوالے سے ہم کچھ دیر کے لئے دوبارہ آسام میں زبان کے تنازعے کی طرف رجوع کرتے ہیں جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ ''آسام کی قانونی عدالتوں اور تعلیمی اداروں میں 1836ء میں نوآبادیاتی حکام نے آسامی کی جگہ بنگالی نافذ کر دی تھی۔ 1873ء میں آسامی کو ایک بار پھر بحال کر دیا گیا۔ 1836ء سے 1873ء کے درمیان کا عرصہ آسامی حلقوں میں ''آسامی زبان کا تاریک دور'' گردانا جاتا ہے۔ یہ اس عرصے کے دوران کی بات ہے کہ بعض ممتاز آسامی دانش وروں اور تنظیموں نے جو کہ کلکتہ اور گواہٹی دونوں علاقوں میں سرگرم عمل تھیں۔ برطانوی حکام کو عرضداشت پیش کر دی کہ آسامی زبان کو دوبارہ بحال کر دیا جائے۔ 1854ء میں آنند رام دیکھیال پھکن (دیکھیال پھکن ان نیوی [جلد] 1983/1854 :168) نے ''اسی دنیا کے ایک باشندے'' (CiSansarar ejonlok) کے نام سے بنگالی اور آسامی زبانوں کی نمائندگی کرنے والی دو ماؤں کے درمیان ایک خیالی مکالمہ تحریر کیا۔ آسامی ماں اس افسوس کا اظہار کرتی ہے کہ جس زبان کے ساتھ آسامی باشندوں نے پرورش پائی تھی ''اب وہ خود ہی اس زبان سے نفرت کرنے لگے ہیں اور بڑے جوش و جذبے سے تمہاری زبان اپنا رہے ہیں۔'' سادہ لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مائیں یہ چاہتی ہیں کہ چونکہ بچے اس کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں اسلیے ان کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ اپنی ماؤں کے احسان مند رہیں اور ان کا احترام کریں جس کے لئے اپنی ماں بولی سیکھنا بھی ضروری عنصر کی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر مائیں اپنے بچوں کے لئے محبت اور فکر کے جذبے سے لبریز رہتی ہیں تو بچوں کا بھی یہ فرض بنتا ہے کہ وہ ان کے ممنون رہیں۔ بچوں کے لئے ماں کی محبت اور جوابی طور پر بچوں کی طرف سے اظہار ممنونیت ہی وہ بنیادی نکتہ ہے جس کے گرد خطّے میں ماؤں کی سیاست گردش کرتی ہے۔ مرد کے غلبے کے نظام میں یہ اجارہ دارانہ کردار بیٹے کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ ''بے لباس یا ننگا احتجاج'' مردانہ غلبے کے نظام کو نہ صرف توڑ کر رکھ دیتا ہے بلکہ اس کی تشکیل بھی کرتا ہے۔ یہ اس عمل کی متضاد نوعیت ہی ہے جو اسے بہت زیادہ نمایاں خصوصیت کا حامل بنانے کے ساتھ ہی اس امر کو بھی یقینی بناتی ہے کہ جمہوری جدوجہد پائیدار بنیادوں پر آگے بڑھتی رہے گی۔

پیام چترانجن ایک ایسے قابل قدر بیٹے کی کہانی ہے جو خود اپنے ہی کہنے کے مطابق ممکن ہے کہ ماں کی تذلیل کا انتقام لینے میں تو ناکام ہو گیا ہو، مگر اسے اس امر کا ہمیشہ ہی افسوس رہا کہ وہ اپنی

ماں، یعنی ماں دھرتی کا انتقام لینے میں ناکام رہا۔ 15 اگست 2004ء کو چترا انجن نے جو کہ منی پور سٹوڈنٹس فیڈریشن کے بشن پور یونٹ کا مشیر ہے، ماں کے تحفظ اور دفاع کی ذمہ داری خود اپنے کاندھوں پر لے لی۔ اس نے اپنے ہی خون سے اپنی خودکشی کی وجہ تحریر کی، اپنے جسم پر اچھی طرح پٹرول چھڑک کر خود کو اپھال کی ایک سڑک پر عوام کے ہجوم کے سامنے ہی جلا کر رکھ دیا۔ اس سارے عمل میں کچھ وقت لگا اور بہت سے کیمرہ مینوں نے جو وہاں موجود تھے اس واقع کی متحرک فلم بھی بنا ڈالی۔ جب ان کیمرہ مینوں سے یہ سوال کیا گیا کہ انہوں نے اسے بچانے کی کوشش کیوں نہیں کی تو ان میں سے ایک بولا کہ: ''میں ایسا کیوں کرتا؟ وہ ایک عظیم مقصد کی تکمیل کر رہا تھا اور ایک ایسا عمل جس کی لاکھوں اور لوگوں کو بھی پیروی کرنی چاہئے۔'' (۱۴) اسے 85 فی صد جلے ہوئے جسم کے ساتھ ریجنل انسٹیٹیوٹ آف میڈیکل سائنسز امفاہ میں داخل کر دیا گیا اور اگلے ہی ہفتے اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے خودکشی کی وجوہات کے حوالے سے جو تحریر لکھی تھی اس کا کئی زبانوں بشمول بنگالی میں ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ اس میں ایک جگہ پر آرمڈ فورسز ......سپیشل پاورز) ایکٹ 1958ء کے خلاف ان الفاظ میں اظہار ناراضگی کیا گیا ہے: ''امن وامان یا تحفظ کے ذمہ دار ریاستی اداروں کے ہاتھوں مرنے سے بہتر ہے کہ آپ خود کو اپنے ہی ہاتھوں سے جلا ڈالیں......'' مگر تحریر کا ایک اور حصہ ایسا ہے جو قوم پرستی کے جذبات پیدا کرتا ہے۔ اس کا آغاز دراصل ان الفاظ سے ہوتا ہے: ''سب سے پہلے میں دھرتی ماں کو سلام پیش کرتا ہوں۔ دھرتی ماں جو نو آبادیاتی طاقتوں کے شکنجے میں جکڑی جا چکی ہے، پہاڑوں اور میدانوں کی ماں، جو اپنے کتنے ہی بچوں کی قربانی دے چکی ہے! مجھے قوت عطا فرما ماں، تا کہ میں اپنی پیاری دھرتی ماں کی آنے والی نسلوں (کی بھلائی) کے لئے قربانی دے سکوں۔''

چترا انجن کی لاش کے بچے کھچے اجزاء کبھی بھی اہلِ خانہ کو واپس نہیں کئے گئے بلکہ فوج نے انہیں زبردستی خاکستر کر دیا تھا۔ تاہم عوامی سطح پر اس کی ''شاہانہ رسومات'' ادا کی گئیں اور اس کے ساتھ ہی اسے نیزہ بردار سلامی پیش کی گئی (جو کہ روایتی طور پر شاہی خاندان کے لئے وقف ہے) جس میں اسے اتھوبا (مجاہد) کے خطاب سے نوازا گیا۔ مگر پیام چترا انجن صرف ایک اکیلا کردار نہیں تھا۔ بہت سے اور بھی ایسے لوگ تھے جو اس مقصد کے لئے اپنی جانیں قربان کرنے کے لئے تیار تھے۔ 8-6 اکتوبر 2004ء کو منی پور کا دورہ کرنے والے جیا نتا رونگھی، ربل شرما اور کویتا کرشنان

پر مشتمل سی پی آئی (ایم۔ایل) کے ایک تین رُکنی وفد نے درج ذیل تبصرہ کیا:

ریجنل انجینئر نگ کالج (REC) کے طلباء نے ہمیں بتایا کہ جب پولیس نے انہیں خودسوزی کرنے کی کوششوں سے دور رکھا تو انہیں فوری طور پر ہسپتال داخل نہیں کروایا بلکہ انہیں گرفتار کرنے کے بعد بُری طرح مارا پیٹا گیا اور جب وہ ہسپتال پہنچے تو شدید زخمی حالت میں تھے۔ان میں سے سنجے نے جومنی پور یونیورسٹی سے ایم ایس سی کر چکا تھا، ہم سے تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے کہا کہ ہم دہلی میں مرکزی حکومت سے یہ دریافت کریں کہ شمال مشرقی علاقوں میں جب پوٹا (POTA) جیسے قوانین کو منسوخ کیا جارہا تھا تو پھر اے ایف ایس پی اے جیسے قوانین کو نافذ کرنے کی کیا ضرورت تھی۔اگلے بستر سے ایک اور طالب علم گوتم نے بھی جس سے اس کے والدین ملنے آئے ہوئے تھے ہم سے تبادلہ خیال کیا۔ایک اور طالب علم رانجن کا جسم اس قدر جھلس چکا تھا کہ اسے صفدر جنگ ہسپتال، دہلی میں داخل کرادیا گیا۔اور بہت سے زیادہ یادرکھنے کے قابل بات یہ تھی کہ میں خواتین کے ہاسٹل بھی گیا اور وہاں ہاسٹل کی نگران کے علاوہ بہت سی طالبات نے بھی جو یونین کی عہدیداران بھی تھیں مجھ سے گفتگو کی۔ان میں بہت سی طالبات نے عوامی مظاہروں میں شرکت بھی کی تھی اور انہیں چوٹیں بھی آئی تھیں۔بہت سی خواتین کی تو ٹانگیں یا بازو بھی ٹوٹ گئے تھے۔انہیں اپنے سے زیادہ زخمی خواتین پر فخر ہو رہا تھا اور انہیں یہ الفاظ کہتے ہوئے آگے دھکیل رہی تھیں، ''یہ ہیروئن ہے'' اور وہ سب مزید مظاہروں میں شرکت کے لئے بے چین تھیں۔

لہٰذا بیٹوں اور بیٹیوں کو کوئی افسوس نہیں ہوتا وہ ہمیشہ ہی ماں کے شکر گزار رہتے ہیں۔وہ اس کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں اور وہ وہی کچھ ہوتے ہیں جو وہ انہیں بتاتی ہے، یعنی اپنی ماں کے قابل قدر بیٹے اور بیٹیاں۔ماں ان کے اندر ممنونیت کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔وہ ان کے سماجی کردار کے لئے بنیادی رہنمائی فراہم کرتی ہے۔

دوسرے لفظوں میں جمہوری جدّ وجہد، صنفی اور مادری سیاست، باہم اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا ناممکن ہی ہوتا ہے۔شمال مشرق کے علاقوں میں جمہوری جدوجہد کا زیادہ تر حوالہ مادری سیاست میں ملتا ہے، کیونکہ آج کے دور میں ماں کے کردار کے استعارے کو اجاگر کرتے ہوئے خواتین کی طرف سے اپنے آپ کو منوانے کی زیادہ تر کوششوں کا حوالہ بھی اسی طرح کی جمہوری سرگرمیوں میں ملتا ہے۔دونوں حوالے باہم لاتعلق نہیں ہیں۔

مزید تاثرات (پس نوشت)

ستری شکتی سنگھا تانا

ہم تاریخ رقم کر رہی تھیں......
تیلنگانا کی عوامی جدوجہد میں
عورتوں کی زندگیوں کی کہانیاں

جب ہم نے ان مکالموں (Interviews) کا آغاز کیا تو ہمیں ان میں سے ہر ایک میں جس چیز نے متاثر کیا وہ تیلنگانا کی تحریک میں شامل خواتین میں پایا جانے والا وہ جوش وخروش اور احساس طمانیت تھا جو انہیں اس عرصے کے دوران محسوس ہوا تھا۔ مکالمے کے دوران ہم نے ان کے اس بے پناہ امکان کے احساس سے اتفاق جو انہیں ایک نئے افق کی صورت میں نظر آ رہا تھا۔ ہمیں جس اور چیز نے گہرے طور پر متاثر کیا وہ ان کی طرف سے ہمارے لئے وسیع القلبی اور اعتماد کا خوبصورت مظاہرہ تھا۔ یہ تقریباً ایسے ہی تھا جیسے کہ ان کے تجربات کو تسلیم کرنے اور انہیں قدر کی نگاہ سے دیکھنے اور ریکارڈ کرنے کے سادہ سے ارادے کی بناء پر ہمیں یہ حق حاصل ہو گیا تھا کہ ہم ان کے اس تجربے کے کچھ پہلوؤں سے روشناس ہو جائیں۔ ان کی ماضی کی تاریخ ہی وہ عنصر تھا جس کی بنیاد پر ہمارے خیال میں ہم اپنے لئے جدوجہد کی روایت کو از سر نو تازہ کرنے کی کوشش کر

سکتے تھے۔ یہ ایسے ہی تھا جیسے ہماری اس کوشش کی بناء پر خاموشی کے ایک طویل عرصے کے بعد خود ان کی اپنی جدوجہد کی اہمیت اجاگر ہو گئی ہو۔ کمالا ما کے مطابق،''انہوں نے کہا تھا کہ تمہاری داستان بھی تاریخ کا حصہ بن جائے گی، مگر جب تک آپ نہیں آئے کسی نے بھی ہماری کہانی سننے کی کوشش نہیں کی۔'' سواراجیام کا کہنا تھا کہ'' ہماری کہانی کس نے لکھی؟ ہم سے کسی نے مکالمہ کیا؟ جب آپ یہ کام کررہے ہیں تو کیا ہمیں کم از کم آپ کو یہ نہیں بتانا چاہئے کہ [کیا ہوا تھا]؟

انہوں نے ہمارا اس طرح خیر مقدم کیا جیسے ہم وہ بچھڑے ہوئے دوست ہوں جو طویل عرصے کے بعد دوبارہ مل رہے ہوں، ہمارے لیے بڑی خوشی سے وقت نکالا، اور ہمیں دوبارہ آنے کی دعوت دی۔ انہیں ہمارا منصوبہ یا کارروائی بہت اہم محسوس ہوئی اور ہمارا ساتھ دیتے ہوئے انہیں ایک فرض شناسی کا احساس ہورہا تھا۔ ہمیں کھانا کھلایا گیا، ہمارا خیال رکھا گیا حتیٰ کہ اخراجات کے طور پر کچھ پیسے بھی دیئے گئے۔ اس منصوبے کو مکمل طور پر جاری رکھنے کی ہماری صلاحیت پر ان کے اعتماد نے اس فریضے کی اہمیت میں اور بھی اضافہ کر دیا یہ خواتین کون تھیں؟ یہ کہاں سے آئی تھیں؟

وہاں ہر قسم کی خواتین تھیں، مختلف پس منظر اور تجربات رکھنے والی۔ بعض کا تعلق کاشتکار گھرانوں سے تھا اور بعض کا درمیانے طبقے کے گھرانوں سے۔ بعض کا تعلق تو بڑے زمیندار گھرانوں سے بھی تھا۔ ایک خاتون نے یتیم خانے میں پرورش پائی تھی اور اس نے اپنی والدہ کا ہاتھ بٹانے کے لئے تدریس کا پیشہ اختیار کیا تھا؟ جبکہ ایک اور کا تعلق دیوداسیوں کی روایت سے تھا: ایک نے لڑائی جھگڑوں اور تباہ کن صورتحال والی شادی سے نجات حاصل کر لی تھی، جب کہ ایک اور کا تعلق روایتی برہمن خاندان سے تھا جس کی شادی پانچ برس کی عمر میں کر دی گئی تھی۔ بہت سی خواتین درمیانے طبقے کے ایسے گھرانوں سے تعلق رکھتی تھیں جہاں پر انہیں پردے کی کسی نہ کسی شکل میں پابندی کرنی پڑتی تھی ایسی عورتیں بھی تھیں جن کی زندگی باورچی خانے اور دوسرے گھریلو کاموں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ ان خواتین کو اچانک ہی گھر سے باہر تجربات کرنے کے مواقع دستیاب ہوئے تھے۔

اس عرصے کے دوران خواتین کے مقام کی تھوڑی سی بہتر سمجھ رکھنے کے لئے اس طرح کے ''علاقوں'' اور حدود کا مختصر جائزہ مفید رہے گا۔ جن کے اندر وہ قید ہو کر رہ گئی تھیں۔ ابھی تک نجی

گھریلو زندگی، امور خانہ داری، جنسیت اور بچے پیدا کرنے اور پیداوار کی سماجی دنیا، سیاست اور

☆ اس سے قبل یہ درج ذیل عنوان کے تحت آنے والی کتاب میں شائع ہوا تھا:

We were Making History: Life stories of women in the Telengana People's Struggle, PP 258-274, New Delhi.

جنگ کے درمیان ایک واضح امتیاز برقرار تھا۔ خواتین نجی زندگی تک محدود رہتی تھیں۔ یہ دیکھنا ضرور ہے دونوں کتنی واضح طور پر نجی دنیائیں ہیں۔ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ دونوں کس طرح باہم مربوط ہیں اگرچہ دونوں میں بظاہر کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ یہ بھی نہیں کہ خواتین کو نجی زندگی پر پورا اختیار حاصل تھا۔ نجی دنیا کا اصل اختیار ان مردوں کے ہاتھوں میں تھا جو دونوں کے درمیان کافی آسانی سے حرکت پذیر رہتے تھے۔ نجی دنیا، بظاہر عورتوں کی دنیا اس طرح سے تشکیل کی گئی ہے جس میں مردوں کی ضروریات کا خیال بھی رکھا جا سکے۔ تاہم نجی زندگی اور سماجی زندگی کو تقسیم کرنے والی دیوار ایسی تھی جو یہ عورتیں نہیں پھلانگ سکتی تھیں۔ انہوں نے تو کبھی اس کے پار نظریں اٹھا کر بھی نہیں دیکھا تھا۔ دیانی کا سالیا ہمیں بتاتی ہے کہ جدوجہد میں شمولیت اختیار کرنے سے قبل انہوں نے کبھی گھر کی چاردیواری سے باہر قدم بھی نہیں رکھا تھا، حتیٰ کہ اپنے کھیتوں میں بھی نہیں۔ تاہم ان دونوں دنیاؤں کے درمیان پردہ محض علیحدگی کی واضح اور بیرونی علامت ہی نہیں تھی۔ یہ ایک ایسی نظریاتی رکاوٹ بھی تھی، جو ان کے تصورات، سوچوں اور شخصیت کو بھی مخصوص حدود میں رکھتی تھی۔ یہ ایک ایسی حد یا لکیر ہے جس کو پار کرنے سے عورت کی جان کو بھی خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، اس حد کو پار کرنے کے بعد اس کے ذاتی تقدس، عصمت کی مزید کوئی ضمانت باقی نہیں رہتی۔ اگرچہ کاشتکار خواتین محض گھریلو امور کے معمول تک محدود نہیں تھیں اور پیداوار کے سماجی دائرے کے اندر آزادنہ حرکت کرتی نظر آتی تھیں مگر جنگ اور سیاست کے معاملات ان کی پہنچ سے باہر تھے۔ ان کاشتکار خواتین کے لئے نجی اور سماجی دائروں کے مابین امتیازی حد اس قدر سختی اور وضاحت سے نہیں کھینچی گئی تھی۔ وہ ان دونوں کے درمیان کافی آسانی سے متحرک رہی تھیں۔ یہی وہ خواتین تھی جنہوں نے نظام اور رضا کاروں کے ظلم و جبر کے خلاف دیہاتوں میں تحریکوں کی تشکیل کی۔ وتی (دیوداسی نظام میں ایک جنسی غلامی جس کی بنیاد اس مفروضے پر ہوتی ہے کہ وہ زمیندار کی جنسی تسکین کے لئے دستیاب ہوتی ہیں)، جبری محصولات اور شدید غربت جیسے عوامل

کے پیشِ نظر جبر کا نشانہ کا شکار کواتین کو ہی بننا پڑتا تھا، اور بعدازاں جدوجہد کے دوران استحصال کا بھی۔ 1944ء کے بعد جب استحصال میں اضافہ ہوتا چلا گیا تو بہت سے مردوں نے جنگلوں کا رُخ کر لیا جبکہ عورتیں پیچھے رہ گئیں۔ دیہات میں بچے کُھچے اثاثوں کو سنبھالے ہوئے۔ خواتین نے مزاحمت کے اہم اور بنیادی اجزاء کی تشکیل کی۔ انہوں نے اجتماعی حمایت پر بھروسہ کیا۔ اُنہوں نے یہ جان لیا تھا کہ ان کی طاقت کا انحصار تعداد پر ہے، انہوں نے بچے کی پیدائش، موت یا لڑکی کے سن بلوغت جیسی روایتی رسومات کے مواقعوں کو اپنا اتحاد برقرار رکھنے کے حوالے سے استعمال کیا تا کہ عصمت دری اور اذیت پسندی جیسی کوششوں کو ناکام بنا دیا جائے۔ انہوں نے اپنے تحفظ اور دفاع کے لئے اپنی عبارتوں اور اپنے اردگرد موجود اور مرّہ استعمال کی اشیاء پر انحصار کیا۔ سُرخ مرچیں، رسے، موسل یا ڈنڈے وغیرہ ان کے روایتی ہتھیار تھے۔ تیلنگانا تحریک میں شمولیت اختیار کرنے والی عورتوں کی اکثریت ایسی ہی تھی۔ تحریک کی چند ایک غیر معمولی اور رہنما عورتوں کے برعکس یہی وہ عورتیں تھیں جو کثیر تعداد میں تحریک کے ماقابل تاریخ دور سے وابستہ تھیں۔ کسی بھی جنگ میں حصہ لینے والے عوام کو خراج تحسین پیش کرنا ایک طرح کی روایت ہے، مگر ان خواتین کی حقیقی اہمیت کو پہچاننے اور تسلیم کرنے میں ہمیں تھوڑا وقت صرف کرنا پڑا: ان کی کیا اہمیت تھی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر وہ تحریک کے لئے کس طرح سے فائدہ مند ثابت ہو سکتی تھیں۔ انہوں نے جتنی سادگی سے اپنے تجربات بیان کئے مثلاً ''ہم اپنے برتن چھوڑ کر جنگل میں بھاگ گئیں'' وغیرہ اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ اپنی نجی زندگی کی تفصیلات کے حوالے سے بولنے میں مشکل پیش آنے کی وجہ سے ان کی داستانیں ذرا تکرار سے پُر نظر آتی ہیں۔ ایلاما بار بار بتاتی ہے کہ اُس کی فصلیں اور غلّہ کس طرح ضائع ہو گیا، اُس کی بیٹیوں کی کس طرح عصمت دری کی گئی۔ بہت سی خواتین کچھ اس طرح مخاطب ہوئیں ''کیا ہمیں کسی ایک مصیبت کا سامنا تھا جو ہم آپ کو بتائیں؟ بتانے کے لئے کیا ہے ہمارے پاس؟'' اس کے باوجود جب وہ بول رہی تھیں تو ان کی آوازوں میں جو درد، حتیٰ کہ تلخی بھی جو اتنی نمایاں تھی اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ انہوں نے جتنی بے با کی اور وضاحت سے بیان کیا کہ ان کے خاندان اور گھر کس طرح تباہ ہو گئے، انہیں کسی طرح مار پیٹ اور اذیت کا نشانہ بنایا گیا، اس میں کسی طرح کا شک وشبہ یا جذبات کا عنصر نہیں پایا جاتا تھا۔ اس کے باوجود جب وہ اس دور کی باتیں کر رہی تھیں تو ان کے انداز سے ماضی کی حسرت نا کی

نمایاں تھی جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ یہ سب ان کے لئے ذاتی طور پر کس قدر اہمیت رکھتا تھا۔ گفتگو کے دوران مزاحمتی تحریک کے ساتھ کام کرنے کا جذبہ، اس کے لئے ہمدردی، اور جوش وخروش کا عنصر نمایاں طور پر محسوس کیا جاسکتا تھا۔

ان کو ایسا محسوس ہوا تھا جیسے ان کے گھر کی دیواریں اچانک ہی نیچے گر گئی ہوں۔ ایسا وقت تھا وہ، اور ایک نئے سماج کی اُمید اتنی قریب آ پہنچی تھی کہ جدوجہد میں شریک مردوں کو احساس ہو رہا تھا کہ وہ یہ سب کچھ اپنی خواتین کو شریک کیئے بغیر کبھی بھی حاصل نہیں کر سکتے تھے اور نئی آزاد خواتین کے بغیر بھی کچھ حاصل نہ ہوسکتا۔

اس جدوجہد کے دوران بہت سی خواتین گھروں سے باہر نکل آئیں، کچھ تو اس یقین کی بناء پر کہ اُنہوں نے ایک اہم کردار ادا کرنا ہے کیونکہ وہ دنیا کی کل آبادی کا نصف ہیں اور کچھ ضرورت کے تحت۔ شدید استحصال کے زمانے میں خواتین کی موجودگی اور ان کا فعال یا متحرک کردار بہت ناگزیر رہا ہے۔ وہ لامحالہ طور پر تحریک کی روح رواں ہوتی ہیں اور دیہاتوں کے اندر کارکنوں کی صفوں کے لئے اعتماد کا باعث بنتی ہیں۔ یہ ان کی موجودگی ہی تھی جس نے ایک خاندانی علامت کا کردار ادا کیا اور یوں کارکنوں کے ٹھکانوں کو پوشیدہ رکھنے کا کام کیا۔ یہ احساس بھی پایا جاتا تھا کہ اگر خواتین خود شریک عمل ہوں گی تو اس طرح وہ مردوں کو بھی جدوجہد میں شامل ہونے سے نہیں روکیں گی۔ خواتین کی موجودگی کی بناء پر دیہاتیوں میں اعتماد پیدا ہوا اور عزت واحترام کی فضاء دیکھنے میں آئی۔

تحریک میں شمولیت کی بناء پر ان خواتین میں آزادی ونجات کا ایک عظیم احساس پیدا ہوا اس یقین کی بناء پر کہ روایات کو توڑ کر اکیلے سفر کرنا، رات کے وقت سفر کرنا، بندوقیں اٹھا کر چلنا، پیغام رسانی کا کام کرنا دستوں کی صورت میں لڑنا ممکن تھا اور انہوں نے یہ سب کچھ کر کے دکھایا۔ کونڈا پالی کوٹس ورمانے بتایا کہ انہوں نے کس طرح اپنے زیورات گروی رکھے، بنک سے لین دین کیا، سڑکوں پر اخبار یں فروخت کیں۔

اس حقیقت میں کوئی شک نہیں کیا جاسکتا کمیونسٹ پارٹی کی سرگرمیوں میں ان کی شرکت نے خواتین کا شعور بلند کرنے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ پڑھنے لکھنے، سیاسی مباحث میں شمولیت، اجتماعی اسباق کی نشستوں میں شرکت کرنے، عوامی جلسوں سے خطاب کرنے، اور خواتین کو منظم

کرنے وغیرہ جیسی سرگرمیوں کی بدولت ان میں اپنے مثبت کردار کا احساس اجاگر ہوا۔ پریام وادا نے بتایا: ''ہمارے اندر عوامی جلسوں سے خطاب کرنے کا اعتماد پیدا ہوا۔ ہم اتنے مؤثر انداز میں خطاب کرتی تھیں کہ لوگ آ کر پوچھتے تھے کہ آیا ہم بی۔اے یا ایم اے پاس تھیں۔ ایک طرح سے اگر ہمارا تحریک سے کوئی واسطہ نہ ہوتا تو ہم شعور سے محروم عام عورتوں کی طرح ہوتیں۔'' کا مالا ما سے بات کریں تو وہ بتاتی ہے کہ اس نے اپنے تجربے کے مفہوم کا کس طرح سے ادراک کیا تھا اور یوں وہ صرف اس بناء پر بامعنی انداز میں جوابی عمل کرنے کے قابل ہوئی تھی کیونکہ اس نے جدوجہد میں شمولیت اختیار کی تھی۔ ''ایسا صرف کمیونسٹ پارٹی کی بدولت ہی ممکن ہے کہ میرے علم نے مجھے ایک اچھا مقام عطا کیا اور کارآمد انسان بنایا جبکہ میری بہن سب کچھ بھلا چکی ہے اور یوں اس نے جو سیکھا تھا وہ ضائع ہو گیا ہے۔'' اس نے ہم سے مخاطب ہو کر کہا۔

یہ ایسے تھا جیسے تحریک نے انہیں یہ موقع فراہم کیا ہو کہ وہ اپنے علم کا عملی شکل میں اطلاق کریں تا کہ اس کا اصل مفہوم سامنے آ سکے۔ اس کی بدولت انہیں یہ سمجھنے کا موقع ملا کہ ان کی سماجی حقیقت کیا ہے اور یوں ان کے لئے بے پناہ طاقت اور ایک واضح ادراک کا ماخذ بن گئی۔ انہیں یہ احساس ہوا کہ اس جدوجہد نے انہیں دانش مندی، علم، واضح ادراک اور بے پناہ جسمانی برداشت عطا کی ہے۔ اچھا مامبا کا کہنا تھا کہ: ''مجھے نہیں علم کہ میں نے یہ سب کس طرح کیا، وہ ایک سحر انگیز وقت تھا۔'' کونڈا پالی کوٹس دارا مانے بتایا:

> ''یہ تحریک ہی تھی جس نے ہمیں دعوت دی تھی کہ آؤ اور ہمیں گھروں سے باہر نکلنے کا حوصلہ دیا۔''

ددالہ سلاما اُس وقت کو یاد کرتے ہوئے یوں گویا ہوتی ہے: ''مجھے نہیں معلوم کہ میں نے اس ساری صورتحال سے کس طرح دانش حاصل کی...... آپ نے کم از کم حروف تہجی تو پڑھے ہیں مگر میں تو صرف بھینسیں چراتا رہا ہوں۔ یہ ساری تفصیلات مجھے بہت اچھی طرح ازبر ہو چکی ہیں۔'' درونا والی انا سویا کا کہنا تھا ''یہ تحریک ہی تھی جس نے ہم سب کو انسانیت سے روشناس کیا۔'' خواتین نے ہمیں بڑے جاندار انداز میں بتایا کہ تحریک نے ان کی زندگیوں اور بڑھتے ہوئے شعور کو کس طرح قید سے نجات حاصل ہونے کے احساس سے دوچار کیا تھا۔ تاہم ہمیں اس امر کا ایک مختصر جائزہ لینا چاہئے کہ تحریک کے لوگوں کی خواتین اور ان کی کارکردگی کے حوالے سے

کیا رائے تھی۔ دیوالیالی وینکاتسوراراؤ کے الفاظ یہ تھے کہ ''عوامی جلسوں میں آدھی تعداد خواتین کی ہوتی تھی۔ مثال کے طور پر نالاگوندا میں ہمیں آدھی نشستیں خواتین کے لئے مخصوص کرنی پڑی تھیں۔ عوامی اجتماعات کے دوران یہ صورتحال 1951ء تک برقرار رہی۔'' (پیٹر کسٹرز: غیر شائع شدہ انٹرویو)

خواتین عوامی جلسوں میں واضح طور پر جوق در جوق شرکت کرتی تھیں اور تحریک میں شمولیت کے لئے بھی بڑی تعداد میں رجوع کرتی تھیں۔ وہ گھر اور بچوں کو چھوڑ کر اپنے ذاتی تحفظ اور دوسرے خطرات کی پرواہ کئے بغیر گھروں سے نکل آتی تھیں۔ بقول راوی نرائن ریڈی:

ہمارے مقامی رضا کار ہر جگہ مزاحمت کے عمل میں پیش پیش ہوتے۔ یہاں خواتین ایک اضافی طاقت ثابت ہوتی تھیں۔ لوگ غلیلوں اور پتھروں سے مقابلہ کے لئے آگے بڑھ آتے تھے۔ خواتین غلیلوں کے لئے پتھر اٹھائے ہوتی تھیں۔ ملاریڈی گوم میں، مثال کے طور پر، لڑائی آٹھ گھنٹے تک جاری رہی۔ یہاں پتھر کاٹنے والی ایک نگامانامی خاتون ماری گئی تھی۔ اس کا نام کبھی سامنے نہیں آیا مگر وہ ایک غیر معمولی کردار کی حامل خاتون تھی۔

مزاحمت میں حصہ لینے والی کاشتکار عورتوں اور متذکرہ بالا خواتین رہنماؤں کے بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ خواتین نہ صرف تحریک میں شامل ہونے کے لئے گھروں سے نکلیں بلکہ پارٹی کی رکنیت اختیار کرنے کے لئے بھی اچھی خاصی تعداد میں سامنے آئیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر کیا ہم خواتین کو ترغیب دینے یا انہیں پارٹی کی رکنیت دینے کے حوالے سے تسلسل کی حامل کوئی پالیسی مرتب ہوتی دیکھ سکتے ہیں؟ کوتا وینکا تاریڈی کی رائے یہ ہے:

تاریخ میں پہلی مرتبہ یہ احساس پایا جاتا ہے کہ عورتیں اور مرد برابر ہیں۔ اقتصادی جدوجہد سے ہٹ کر خواتین کی مساوات کی حمایت میں پراپیگنڈہ [کیا گیا تھا]۔ لوگ ایک مکمل جدوجہد [میں شریک تھے]، عورتوں کی علیحدہ جدوجہد کی کوئی ضرورت نہیں تھی (پیٹر کسٹرز: غیر شائع شدہ انٹرویو)۔

وہ مزید اضافہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ پارٹی نے رضا کاروں کی طرف سے عصمت دری کے خلاف جدوجہد کا پروگرام تیار کر لیا، اور خواتین کو ہدایت کر دی گئی تھی کہ جب یونین آرمی کے جوان کے آئیں تو اپنے دفاع کے لئے اجتمائی مقابلہ کریں۔ اس کے تحت بیویوں کی مار پیٹ، کم

عمری کی شادی کی حوصلہ شکنی اور جہاں ضروری ہو وہاں طلاق کی حوصلہ افزائی کرنے کی مہم بھی چلائی گئی۔انہوں نے خواتین کے حوالے سے ایک ثقافتی تشہیر کے تحت استعمال ہونے والی توہین آمیز الفاظ کے استعمال کے خلاف بھی مہم چلائی۔

کمیونسٹ پارٹی میں خواتین ارکان کا تناسب دس تھا اس کے علاوہ بہت سی خواتین تحریک کی غیر رسمی ہمدرد بھی تھیں۔خواتین کی رکنیت پر کوئی اعتراض تو نہیں ہوتا تھا مگر رکنیت کے کم تناسب کی وجہ ایک روایتی معاشرے میں خواتین کی پسماندگی ہے۔

اس صورتحال سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ قیادت کو یقین تھا کہ خواتین کو کسی شعوری امتیاز کا نشانہ نہیں بنایا جا رہا تھا بلکہ یہ ان کی روایتی پسماندگی ہی تھی جو کہ ان کی پارٹی کی شمولیت کی راہ میں رکاوٹ تھی۔ پریام وادا کا خیال مختلف ہے:

خواتین کا غالباً یہ خیال تھا کہ اگر وہ اس پارٹی میں شامل ہوتی ہیں جس میں عورتیں اور مرد اکٹھے کام کرتے تھے تو ان کی زندگیوں میں مثبت تبدیلی آئے گی۔ وہ یہ سب بالکل وضاحت سے نہیں کہہ سکتی تھیں مگر انہیں یہ احساس ضرور تھا کہ وہ ایک اور زندگی کا تجربہ کر سکتی تھیں یعنی اپنی مرضی کی زندگی کا۔مگر پارٹی ان کی حمایت اس لئے نہیں کر سکتی تھی کیونکہ یہ امر واضح نہیں تھا کہ اپنے خاوندوں کو چھوڑ کر نکل آنے والی خواتین کے مسائل سے کیسے نمٹا جائے گا۔ یہ امر بھی یقینی نہیں تھا کہ آیا ایسی عورتوں کو ان کے خاوندوں سے دور کر دینا ایک درست عمل تھا۔انہیں خطرہ تھا کہ اس طرح پارٹی کی مقبولیت میں کمی آ جائے گی۔ان خواتین کی ہمدردی کرنا ایک اچھا قدم ہوتا۔آخر پارٹی کی ایک بنیاد تھی۔ یہ خواتین اس لیے بھاگ آنا چاہتی تھیں کیونکہ ان کی زندگی کی تکلیفیں نا قابلِ برداشت ہوگئی تھیں۔لہٰذا بہت سی خواتین خود رضامندی سے آئی تھیں۔ یوں اس صورتحال کا ایک تناظر تھا۔

مردوں اور عورتوں کے درمیان برابری کا احساس، ایک ایسے ماحول میں بہتر زندگی کا امکان جس میں عورتیں اور مرد آزادانہ طریقے سے مل جل کر کام کریں اور اس کے ساتھ ہی ایک مختلف تجربے کی اُمید، یہ وہ عوامل تھے جن کی بناء پر عورتیں دھڑا دھڑ تحریک میں شامل ہو رہی تھیں۔ ایسے لگتا تھا جیسے ایک روایتی معاشرے میں ان کی پسماندگی پارٹی میں شمولیت کی راہ میں رکاوٹ کا عنصر بننے کی بجائے انہیں یہ ترغیب فراہم کر رہا تھا کہ وہ تحریک کی صورت میں دستیاب متبادل کی

طرف رجوع کرنے کے موقع سے استفادہ کریں۔ تاہم پارٹی کو یہ امر مشکل لگ رہا تھا کہ وہ ان عورتوں تو اپنی صفوں میں شامل کرے، اور یوں اپنی ساکھ کو خطرے میں ڈالنے کے ساتھ ہی عوامی ہمدردی سے محروم ہو جائے۔ چنانچہ خواتین کو ایک زبردست قوتِ ارادی اور عزم و ہمت رکھنے والی شخصیات کی بجائے ایک علیحدہ تناظر میں باعث ندامت اور بوجھ بننے والی سمجھا جارہا تھا۔ اس کے ساتھ ہی بیرونی عناصر کی جانب سے یہ تشہیر بھی کی جارہی تھی کہ کمیونسٹ پارٹی کی کوئی اخلاقیات یا اصول نہیں ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہلچل و تبدیلی کے دنوں میں جب سماجی روایات ٹوٹ پھوٹ کا شکار اور پرانی روایات فرسودہ ہونے لگ جاتی ہیں تو پرانی اخلاقیات کو بالکل واضح اور بھرپور انداز میں بحال رکھنے کی زبردست کوششیں کی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پرانے نظریات رتصورات کو دوبارہ مستحکم کرنے کی کوششوں کا عمل ہمارے سامنے جاری رہتا نظر آتا ہے۔ اور غالباً یہی وہ خوف ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے پارٹی کی نظر میں ''عورتوں کو ان کے خاوندوں سے دور کر دینے کا عمل'' درست نہ ہو۔ لہٰذا خواتین کو ایک سیاسی جدوجہد میں شمولیت کی راہ میں بھی روایتی عقائد اور جاگیردرانہ تنگ نظری جیسی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ تاہم پارٹی عورتوں کی اس ذاتی جدوجہد رکوششوں کی حمایت اور اس جدوجہد کے تناظر کو سیاسی رنگ دینے کے نتیجے میں ایک نئے اور ترقی پسندانہ نظریئے کے منظرِ عام پر آنے کے امکانات کا احاطہ کرنے میں ناکام رہی۔ ہمارے لئے یہ امر حقیقی تشویش کا باعث ہے کہ ایک ایسی پارٹی جو کہ ترقی پسندانہ تصورات اور ساخت کی حامل ہو وہ بھی اس حقیقت کا احاطہ کرنے میں ناکام ہوگئی کہ نظریے اور روزمرّہ کی عملی زندگی کا خاص طور پر خواتین کے حوالے سے، آپس میں ربط کتنی اہمیت رکھتا ہے۔ استحصال اور جبر کی صورتحال جدوجہد کے نتیجے میں خود بخود ہی ختم نہیں ہو جاتی۔ اس راہ میں اٹھائے جانے والے ہر قدم، اور اپنی روزمرّہ کی سوچوں اور عملی کارکردگی کا شعوری تجزیہ ایک نئے نظریئے اور نئی زندگی کے تعین کے لئے بہت ضروری ہے۔ اپنی سیاسی بقاء کے لئے پارٹی کے اندر اس اہلیت کا ہونا بہت ضروری ہے کہ وہ عورتوں کی جدوجہد کو سمجھنے کے ساتھ ہی ان کے لئے ہمدردی اور حمایت کا جذبہ بھی رکھتی ہو۔

ایک روایتی معاشرے میں خواتین کی پسماندگی اور خاندانی تصور کی طاقت کے پیشِ نظر یہ کوئی حیران کن امر نہیں ہے کہ ان کی پارٹی میں موجودگی کو مسائل کے ماخذ کے طور پر دیکھا گیا:

اس لئے اگرچہ ابھی تک زنانہ دستوں کے ارکان کی تعداد تھوڑی تھی، مگر خواتین کی شمولیت پر کسی طرح کی پابندی موجود نہیں تھی، عموماً [ان کی آمد] کو تکنیکی مشکلات کی بناء پر ترجیح نہیں دی جاتی تھی۔

اب آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ خواتین کے لئے یہ صورتحال کتنی الجھن آمیز رہی ہوگی۔ ایک طرف تو ان کی شمولیت پر کوئی پابندی نہیں تھی دوسری طرف ابھی تک یہ احساس موجود تھا کہ ان کی آمد کی وجہ سے مشکلات پیدا ہوں گی۔ یقیناً ان مشکلات کا کسی حد تک تعلق عورتوں کی کمزور جسمانی حیثیت کے عقیدے سے تھا اور کسی حد تک جنسی تعلقات، حمل کے غیر مطلوبہ واقعات، اور چھوتے بچوں کے مسائل وغیرہ سے تھا۔ اور ان سب کا تعلق روایتی طور پر خواتین کے ساتھ تھا۔ اس وقت کے غالب اصولوں اور رواج وغیرہ کو مدنظر رکھتے ہوئے، پارٹی کے لئے غالباً یہ امر انتہائی مشکل ہو گا کہ وہ خواتین کی شمولیت یا بھرتی کے حوالے سے کسی معقول حکمتِ عملی کی تشکیل کرتی۔

یہ کونسی ''تکنیکی غلطیاں'' تھیں جیسا کہ اصل میں ظاہر ہو رہی تھیں؟ زیادہ تر یہ تصور کہ خواتین صنفِ نازک کی حیثیت رکھتی تھیں۔ مگر دستوں میں شامل عورتوں کی رفتار بھی اتنی ہی تھی جتنی کہ مردوں کی۔ ایسی بے شمار مثالیں بھی موجود ہیں جو ظاہر کرتی ہیں کہ خواتین اکثر اوقات مردوں سے زیادہ جرأت اور پیش قدمی کا مظاہرہ کرتی ہیں۔ سوارا جیام نے ایک واقعہ یاد کرتے ہوئے بتایا کہ دستے میں شامل ایک عورت نے کس طرح پولیس پر گولی چلا دی تھی حالانکہ دستے کے رہنما نے جو کہ اس کا خاوند بھی تھا گولی چلانے کا کوئی حکم نہیں دیا تھا۔ بعدازاں اسے نظم وضبط کی خلاف ورزی کرنے پر ڈانٹ ڈپٹ بھی کی گئی تھی حالانکہ اس کے بروقت اقدام سے اسکواڈ کو نقصان ہوتے ہوتے رہ گیا تھا۔ اچھا مامبا نے بتایا کہ کس طرح وہ ایک زخمی مرد ساتھی کو کندھوں پر لاد کر کئی میل تک جنگلوں میں چلتی رہی تھی جب تک آخر اسے یہ احساس نہ ہو گیا کہ وہ مر چکا تھا۔ ددالاسلامانے بڑے فخر سے بتایا کہ وہ بادام ایلا ریڈی اور نالا نرا سیموہلو جیسے بڑے بڑے رہنماؤں کے ساتھ پانچ پانچ فٹ کے گڑھے پھلانگ جاتی تھی درونا والی انا سویامانے تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

پارٹی کے اندر بڑی مضبوط دلیل پیش کی جا رہی تھی کہ عورتوں کو دستوں میں شامل نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کی جسمانی ساخت ان کے لئے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ جب میں نے دستے میں شمولیت کی خواہش ظاہر کی تو اس وقت بھی یہی دلیل پیش کی گئی تھی۔ میں نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ دنیا میں کوئی بھی انقلاب اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکا جب تک کہ اس میں

خواتین شامل نہ ہوں......اگرچہ شروع میں وہ لوگ میری طاقت کے حوالے سے شش و پنج میں تھے تاہم بعد ازاں میرا مطالبہ تسلیم کر لیا گیا۔ ایک مرتبہ ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں جاتے ہوئے مخالف سمت سے پولیس آ گئی ہم بچ کر نکلے تو میں بھاگ گئی مگر ہمارا پیغام رساں گرفتار ہو گیا۔ اس کے بعد پارٹی کے رویے میں تبدیلی آ گئی...... جہاں وہ بھاگتے ہوئے تین منٹ لگا دیتے تھے وہاں ہمیں پانچ منٹ لگتے تھے آخر ہماری کچھ جسمانی معذوریاں بھی ہیں، اور ایسی صورتحال میں فرق واضح ہو جاتا ہے۔ تاہم دستے کے ایک رہنما کو یہ احساس ہوا کہ عملی طور پر ان باتوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایسی عورتیں بھی تھیں جنہوں نے لڑائی کرنے کے اپنے حق پر اصرار کرتے ہوئے ثابت کر دکھایا کہ اگر انہیں موقع ملے تو ہر کمزوری کو پیچھے چھوڑ سکتی ہیں اور یہ بھی کہ حوصلے کا جسمانی طاقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تاہم ہر ایک کو قائل کرنا اتنا آسان نہیں تھا چوہدری راجیس واررواؤ نے بتایا کہ عورتوں کو بڑی تعداد میں شامل کرنے اور یہ کہ انہیں دستوں کی رُکنیت دینے کا مطالبہ خود عورتوں نے کیا تھا۔ پارٹی نے اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔ اس نے یہ امر تسلیم کیا کہ اصل میں جو تعداد شامل ہوئی وہ کم ہو سکتی ہے، مگر وہ بہت حوصلے سے کام کرتی تھیں۔ دوسرا مسئلہ حمل اور بچوں کی پیدائش کا تھا بقو کا مالا ما:

میں دوبارہ حاملہ ہو چکی تھی۔ میں ان کے ساتھ ہی گھومتی رہی۔ بچے کی پیدائش کا وقت قریب تھا...... وہ علاقہ محفوظ نہیں تھا۔ کسی دائی کے ملنے کی امید نہیں تھی۔ میں ایک بچہ جنم دینے کی سوچ سے بہت پریشان تھی...... وہاں پر ایک بوڑھی دایہ کہیں موجود تھی اور وہ اسے پکڑ کر لے آئے۔ میں نے رات کے وقت جھاڑیوں کے ایک جھنڈ میں بچہ جنم دیا اور جب وہ بوڑھی دایہ اپنا کام کر چکی تو وہ اسے صبح ہونے سے قبل ہی کہیں چھوڑ آئے تھے۔

بچہ پیدا ہونے کے بعد وہ پھر دستے کے ساتھ گردش کرنے لگی، مگر چھ ماہ بعد اسے بچہ کسی اور کے حوالے کرنے کا حکم دے دیا گیا۔ وہ بتاتی ہے کہ اس کے لئے یہ کام کتنا مشکل تھا۔ وہ واقعہ ان الفاظ میں بیان کرتی ہے:

میں نے اس کی منت کی کہ وہ کوئی اس بچے کو لے لے اور وہ رضامند ہو گیا۔ میں نے بچہ اس کے ہاتھوں میں رکھا اور چل پڑی۔ اس کے بعد نہ تو میرا جسم، نہ میرا ذہن، نہ ہی میری آنکھیں

میرے قابو میں رہیں۔ آنکھوں سے لے کر زمین تک آنسوؤں کی بوچھاڑ تھی جو تھمنے میں نہیں آ رہی تھی۔

یہ حقیقت کہ پارٹی پیدائش کی روک تھام اور غیر مطلوبہ حمل کی صورتحال جیسے مسائل کا سامنا کرنے کے لئے تیار نہیں تھی، کامالاما کا مسئلہ اُجاگر کرنے کا باعث بنی۔ اگر اس حوالے سے کوئی دیرپا حکمتِ عملی موجود ہوتی تو اس طرح کی دردناک صورتحال جنم نہ لیتی۔ کامالاما بذاتِ کو داس فیصلے کے عقلی پہلو اور اس حوالے سے فیصلے کی ضرورت پر زور نہیں دیتی تاہم وہ خود کو محسوس ہونے والی تکلیف سے انکار نہیں کرتی۔ ایک گوریلا دستے کے اندر بچے کے مسئلے کو پارتی کی تنظیم کے مسئلے کے طور پر لینے کے، اور بے شک بچے کی پیدائش کے سوال کو سیاسی تناظر میں دیکھنے کے بہ نسبت کامالاما کا ذاتی مسئلہ سمجھنے کے نتیجے میں یہ فیصلہ زیادہ قابل برداشت ہوتا۔ اسے اپنے کاوند کی واپسی تک انتظار کرنے کی اجازت تک نہ دی گئی کہ وہ اسے کچھ سہارا دیتا، اور یوں وہ خود کو بالکل اکیلی اور پریشان حال محسوس کر رہی تھی۔ اس کے سامنے صرف دو ہی صورتیں تھیں کہ یا تو وہ اپنے گاؤں واپس چلی جائے جہاں اس کے جسم کو ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا جائے گا یا پھر وہ دستے کے ساتھ رہے اور بچہ کسی اور کے سپرد کر دے۔ اس کے باوجود بھی اسے اس الزام کی تکالیف برداشت کرنی پڑی کہ اس کے اندر درست پرولتاری شعور پیدا نہیں ہوا تھا۔ چونکہ یہ بھی حقیقت تھی کہ اس وقت پیدائش کی روک تھام وغیرہ کے طریقے اتنی آسانی سے دستیاب نہیں تھے اور زیرِ زمین زندگی کے ہنگامی تقاضوں کے پیشِ نظر یہ وضاحت کی جاسکتی تھی کہ ایسے واقعات کیوں ہوتے تھے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان رویوں کی حدود و قیود یا پس منظر کو سمجھا جائے جبکہ وہ ابھی تک روا رکھے جا رہے ہیں۔ بعض خواتین نے بتایا کہ انہوں نے مختلف قسم کی کریمیں (Creams) استعمال کر کے خود اپنے طور پر بچے کی پیدائش کا عمل مکمل کیا۔

اگر پارٹی میں بچوں کی پیدائش میں روک تھام کے طریقوں پر بھی اتنا ہی زور دیا جاتا جتنا کہ ابتدائی طبی امداد، صحت مند کھانوں کی تیاری اور ''مثالی خواتین خانہ'' کی تربیت وغیرہ پر دیا جاتا تھا تو صورتحال مختلف ہوتی۔ جب اس طرح کے سوالوں کو آج بھی اتنی سنجیدگی سے نہیں لیا جاتا جتنی سنجیدگی سے سیاسی سوالوں کو لیا جاتا ہے، تو پھر ہمیں لازماً ماضی پر نظر دوڑانی چاہئے اور یہ دیکھنا چاہئے کہ خواتین پر اس طرح کے رویوں کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ صرف اسی صورت میں

ہی خواتین کے جبر کی صورتحال کی بنیادی وجوہات کا ادراک کرنے اور اسے تقریباً تقریباً طبقاتی استحصال کے ساتھ لا کھڑا کرنے کا امکان، جبکہ دونوں کو بیک وقت زیر غور لانا ضروری ہے، سامنے آ سکتا ہے۔

خواتین نے جس دوسری ''تکنیکی مشکل'' کو سامنے لا کھڑا کیا، وہ یقیناً جنسی روابط کا مسئلہ تھا۔ کسی بھی سماج میں عورت کی جنسیت پر جو حدود و قیود عائد کی جاتی ہیں وہ اکثر و بیشتر اس کے حقیقی مقام کا تعین کرتی ہیں۔ اگرچہ تحریک کے دوران عورتوں کو پیداوار اور سیاسی عمل کے عوامی دائرے میں داخل ہونے کی کھلی اجازت تھی، تاہم ان پر جس اخلاقی ضابطے کا پیمانہ عائد کیا جاتا تھا وہ ابھی تک نجی دائرۂ عمل کا ضابطہ تھا، یعنی خاندان، گھر، گھریلو محنت اور بچے پیدا کرنے کا عمل۔ نہ صرف یہ کہ اُس کی عصمت کی نگرانی اور تعین کیا جاتا تھا، بلکہ سارے گروپ کی اخلاقی صورتحال برقرار رکھنے کی ذمہ داری بھی عموماً خواتین پر ہی عائد ہوتی تھی۔

پارٹی کی ایک رُکن نراساما نے پارٹی کے سربراہ کے نام ایک خط میں خواتین کی سیاسی تعلیم اور رہنمائی کے حوالے سے اہم سوالات اٹھائے۔ وہ کہتی ہے کہ ابھی تک پرانا رواج چلا آ رہا ہے۔ سندریااس کے حوالہ جاتا اپنی کتاب میں نقل کرتی ہے:

آپ کو دستوں کی مناسب تعلیم / رہنمائی کا بندوبست کرنا چاہئے۔ خواہ اس کا مطلب کچھ اور دنوں کی تاخیر ہی کیوں نہ ہو، تاکہ وہ ایک واضح شعور کے ساتھ دیہاتوں میں جا سکیں۔ خاص طور پر دستوں کی حفاظت کے حوالے سے یہ مسئلہ ہے کہ ان کی مناسب دیکھ بھال اور تحفظ پر توجہ نہیں دی جا رہی۔ آپ کو لازماً ایسی کتابیں فراہم کرنی چاہئیں جن کو ہم سمجھ سکیں۔ آپ کو اس طرح کا مواد ہمارے لئے حاصل کرنے کی زحمت لازمی کرنی ہوگی۔ ہم خواتین کو ابھی تک اسی پرانے نظریئے کے تحت تحقیر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے کہ ہم کمتر ہیں۔ ہم سے اگر کوئی ذرا سی غلطی یا لغزش بھی ہو جائے تو ہمارے رہنما بہت سخت برہمی کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ غلطی ایک رسوا کن واقعہ بن کر رہ جاتی ہے۔ ہمیں رہنمائی اور تربیت کی ضرورت ہے نہ کہ تضحیک کا نشانہ بنائے جانے کی۔ اگر ہم ذرا سی آزادی کے ساتھ بھی گھومنے کی کوشش کریں تو ہمیں شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ آپ نے عورتوں کو اس امر کی اجازت کیوں نہیں دی کہ وہ دشمن کے خلاف حقیقی گوریلا جنگ میں حصہ لے سکیں؟

اس امر کی بہترین مثال کے لئے کہ خواتین کو اس مسلسل امتیازی سلوک کا تجربہ کس طرح

سے ہوا، اچھا مامبا کی کہانی ملاحظہ فرمائیں:

میرے بارے میں ایک کہانی گردش کرنے لگی، اُنہوں نے کہا کہ میرا کسی کے ساتھ رومانی تعلق پروان چڑھ رہا ہے۔ میں نے کہا کہ یہ درست نہیں ہے۔ میں اپنی جان دینے کے لئے تیار تھی مگر میں اس طرح کی عورت نہیں تھی۔ اُنہوں نے کہا کہ میں مجرم ہوں۔ میں نے کہا کہ میں وہاں کھڑی ہو جاؤں گی اور وہ اگر چاہیں تو مجھے کوئی مار سکتے ہیں۔ میں نے انہیں کہا تھا کہ وہ الزام ثابت کریں۔ میں موت سے خوفزدہ نہیں تھی۔ اگر ایسی بات ہوتی تو میں تحریک میں ہی نہ آتی۔

اُسے تحریک سے نکال دیا گیا اور اس سلسلے میں کتابچے جاری کر دیئے گئے کہ اُسے نکال دیا گیا ہے۔ بعد ازاں اسے دوبارہ رُکنیت دے دی گئی۔ چنانچہ اس طرح سے وہ عورت جو دستے میں ہر طرح کی طبّی خدمات سرانجام دے رہی تھی، جو تحریک کے لئے ایک اثاثے کی حیثیت رکھتی تھی، صرف اسی بناء پر تحریک سے خارج کر دی گئی تھی کہ وہ بظاہر ایک اخلاقی لغزش کا شکار ہو گئی تھی۔ مشکل پر مبنی الزام کے دفاع میں اس کے مؤقف کو کوئی اہمیت نہ دی گئی، ایک ایسا الزام جو ایک مرد کی طرف سے عائد کیا گیا تھا۔ اس کی تلاشی لی گئی، اُسے جانچا پرکھا گیا اور پھر نکال باہر کیا گیا۔

اس طرح کی کارروائیوں کے نتیجے میں خواتین کو پارٹی کی طرف دوہرا پیغام ملتا ہے۔ ایک طرف تو یہ کہ جب وہ جنسی تعلق کے حوالے سے پیش قدمی کے دوران بے چینی یا پریشانی کا سامنا کر رہی تھیں تو انہیں یہی ادراک دیا گیا کہ بجائے یہ کہ اس طرح کے معمولی نوعیت کے معاملات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی جائے صورتحال کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا جائے۔ دوسری طرف پارٹی کے اندر نظم وضبط اور اخلاقیات پر زور دیا جاتا تھا۔ اس طرح کی مثالیں بھی تھیں کہ بعض مردوں پر اس لئے مقدمات چلائے جا رہے تھے بلکہ موت کی سزا بھی دی جا رہی تھی کہ انہوں نے ان عورتوں کے ساتھ تعلقات استوار کر لئے تھے یا ان کے عصمت دری کی تھی جنہوں نے ان کو پناہ دی یا ان کے ساتھ تعاون کیا تھا۔ اس حوالے سے بہت سخت ہدایات دی گئی تھیں کہ دستے کے اندر مردوں کو یا قبیلے کی خواتین کے ساتھ روابط اختیار نہیں کرنے چاہئیں۔

پارٹی کی زیرِ زمین موجودگی، جدوجہد کا ایک مرحلہ ان سارے سوالات کو مزید پیچیدہ اور پُر از خطرات بنا کر رکھ سکتا تھا۔ چنانچہ اس صورتحال پر پائے جانے والے ابہام اور ایک طرح سے عارضی حکمتِ عملی اختیار کرنے کی روش کے پسِ پردہ یہ عنصر بھی کارفرما ہو سکتا ہے۔ ایک طرف تو

ہمیں پاکیزگی کے نظریئے پر مبنی غصّے کا اظہار، جیسا کہ اچھا ماما کی مثال میں، نظر آتا ہے اور دوسری جانب ہمیں یہ بھی سننے میں ملتا ہے کہ کس طرح ایسی عورتوں کو بھی جو کہ اس وقت حاملہ ہوئیں جب ان کے خاوند جیل میں تھے، حمل ضائع کرنے میں مدد فراہم کرنے کے ساتھ ہی ان کے خاوندوں کو یہ کہہ کر راضی کرنے کی کوشش بھی کی گئی کہ وہ اب اس حقیقت سے سمجھوتہ کر لیں۔ تاہم جس چیز نے ان خواتین کے لئے شاید اور بھی زیادہ مشکل پیدا کر دی وہ یہ حقیقت تھی کہ انہیں روایتی طور پر ہمیشہ اس کا ذمّہ دار قرار دیا جاتا ہے کہ وہ خواہش پر اُکساتی ہیں اور اس امر کا احساس بھی کہ پارٹی کے اندر روایتی روّیوں میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی تھی۔ اور وہ کسی حد تک ذمہدار محسوس کرتی تھیں۔ مسئلے سے نمٹنے کے لئے یقیناً ہمدردانہ بنیادوں پر ہر ممکن کوشش کی گئی۔ تاہم تضادات ابھی بھی موجود تھے۔ یہ تضاد کہ اگر چہ رسمی طور پر خواتین کی بھرتی پر کسی طرح کی ''کوئی پابندی'' نہیں تھی مگر اس کے ساتھ ہی یہ تکلیف دہ احساس بھی کہ ان کی موجودگی ''تکنیکی مشکل'' کا سبب بنے گی، اپنی جگہ موجود تھا۔

مسلسل ایسے متضاد پیغام وصول کرتے ہوئے جو کہ ایک ساتھ بھجوائے جاتے رہتے تھے اور ظاہری بیانات و حقیقی احساسات کے درمیان پائے جانے والے فرق کی بناء پر ان خواتین کو یقیناً یہ محسوس ہوا ہوگا کہ ان کی حیثیت کم از کم خطرے میں ہونے کے ساتھ ہی غیر یقینی بھی ہے۔ سگوناما کہتی ہے:

جب ہم روپوش تھیں تو چند ایک شادیاں ہوئی تھیں۔ آخر پناگاہوں میں سب ایک جیسے تو نہیں تھے۔ کچھ مرد کنوارے تھے کچھ ایسے تھے جو اپنی بیویوں کو پیچھے چھوڑ آئے تھے...... اس سے قبل، چاہے آپ اسے معصومیت کہہ لیں یا کم علمی، ہمارا خیال تھا کہ ہم سب بھائیوں کی طرح تھے۔ ان میں سے دو یا تین مجھے استعمال کرنا چاہتے تھے۔ بعض شادی شدہ تھے۔ مجھے اس پر بہت تکلیف دہ احساس ہوتا تھا کہ حتیٰ کہ پارٹی کے اندر بھی اس طرح کے لوگ ہو سکتے تھے۔ آخر اس عقیدے پر یقین رکھنے کے بعد کہ پارٹی بالکل پاکیزہ اور خالص اقدار کی حامل تھی، اس طرح کی ہو کسی بات کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی، مگر جب ایسا ہوا تو مجھے احساس ہوا کہ اب تحفظ کی ایک ہی صورت تھی کہ شادی کر لی جائے۔ وہاں ایسا کوئی بھی نہیں تھا جس سے میں اس موضوع پر بات کر سکتی......

خواتین کو جو مشکل درپیش تھی وہ بذات خود اس نامکمل صورتحال کا فطری مظہر تھی، ایک طرف

تو پارٹی کو بڑی احتیاط سے اپنے خلوص اور مقصد کے ساتھ وابستگی کا مظاہرہ کرنا پڑتا تھا، دوسری طرف اسے ایک ایسی صورتحال کا سامنا تھا جس میں ایک دوسرے کے شانہ بانہ کام کرنے والے مردوں اور عورتوں کو ایسے شدید دباؤ کے ماحول میں رہنا پڑ رہا تھا، جہاں منظر عام پر آنے والے تعلقات کے ساتھ محض نظریاتی مغروضوں یا درست طرز عمل کے طے شدہ تصورات کے مطابق نہیں نمٹا جا سکتا تھا۔

اس صورتحال کے پیش نظر اگر تضادات کے ساتھ دوٹوک طریقے سے نمٹا یا کھلے عام حل کرنے کی کوشش کرنا ممکن ہوتا تو شاید خواتین کے بارے میں پائے جانے والے بہت سے مفروضات واضح طور پر تبدیل ہو چکے ہوتے۔ مگر جاگیردارانہ سماج میں یہ روایت مفروضہ کہ عورت عصمت اور روایت کی امین ہے پارٹی کے اندر اتنی گہری جڑیں رکھتا تھا کہ اسے کھلے عام موضوع بحث نہیں لایا جا سکتا تھا۔

نتیجے کے طور پر، ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے قطع نظر کہ پارٹی پورے خلوص اور سنجیدگی سے صورتحال کو کیا رخ دینا پسند کرتی، اصل معاملہ یہ تھا کہ خواتین کو یہ احساس ہو چلا تھا کہ جنسی پیش قدمی سے تحفظ کی واحد تدبیر یہی تھی کہ شادی کر لی جائے، مزید یہ کہ جب کوئی تعلق منظر عام پر آ جاتا تو تبصرے اور قیاس آرائیاں شروع ہو جاتیں اور الزام ہمیشہ عورت پر ہی آتا۔ اگرچہ انفرادی طور پر معاملات زیر غور لائے جاتے اور ہر کوئی اپنے طور پر مسئلے کا حل نکال لیتا، مگر پھر بھی ایسی صورتحال نہیں تھی کہ حمل کی روک تھام، جنسی عوامل اور بچوں کی پیدائش جیسے سوالات کو سیاسی طور پر زیر غور لایا جاتا۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ جب تک ان مسائل یا سوالات کو سیاسی حوالے سے زیر غور نہیں لایا جاتا اور ان کو محض ذاتی نوعیت کے سوالات قرار دے کر صرف عورتوں کے مسائل کے طور پر پس پشت ڈالنے سے احتراز نہیں کیا جاتا اس وقت تک کسی بھی تحریک میں عورتوں کی بھرپور شرکت ممکن نہیں ہو سکتی۔ کم عمری کی شادیوں، بیوہ عورتوں کی شادیوں، بیویوں کی مار پیٹ، عصمت دری اور طلاق کے معاملات کی اصلاح کے حوالے سے تناظر موجود تھا۔ تاہم تاریخی تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ ایسے معاملات کی اصلاح سے عورتوں کی مشکلات کم ہوتی ہیں، مگر وہ ان کی سماجی حیثیت میں تبدیلی کے حوالے سے غیر موثر ثابت ہوتے ہیں۔ ان کی سماجی حیثیت کا اصل پیمانہ یہ ہے کہ ان پر جنسی سرگرمیوں اور بچے پیدا کرنے کے حوالے سے پابندیوں کی ...... اور نوعیت کیا

ہے۔اس کا مکمل ادراک اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب بنیادی خاندانی ڈھانچے اور خواتین پر اس کے جبر کی نوعیت جیسے انقلابی سوال کو زیرغور لایا جائے۔اس کے علاوہ گھریلو اور سیاسی زندگی کے مابین انتخاب کرنے کے عورت کے حق کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا، اس میں اس مفروضے کی آزمائش کرنی پڑے گی کہ خاندان کو متحد و یکجا رکھنے کی ذمہ داری عورت پر ہوتی ہے یا یہ کہ خاندان کو ہر قیمت پر متحد رکھنا ضروری ہوتا ہے۔اس خوف کے لئے بھی کوئی گنجائش نہیں ہوگی کہ ''خواتین کو ان کے خاوندوں سے دور لے جانا'' درست نہیں ہے۔

پارٹی کی طرف سے ایسی جاگیردارانہ روایات کے مستحکم کردہ پہلوؤں کو بیان کرنے کیلئے خاندانی استعارے کا مسلسل سہارا لیا گیا جو تنظیم کے اندر بھی مضبوط جڑیں پکڑتی رہیں اور شاید خواتین کو ایسے کرداروں تک محدود رکھنے کا مقصد بھی پورا کرتی تھیں جو محض ان کے نجی نوعیت کے کرداروں کی توسیع شکل تھے۔اس کا فطری نتیجہ ان کے کردار کو محدود تر کرنے کی صورت میں نکلا۔ اس طرح کی حدود و قیود عائد کرنے یا انہیں غیر موثر کر کے رکھ دینے کے عمل کے مکمل ادراک کے لئے ضروری ہے کہ ہم خواتین کو جدوجہد کے دوران تفویض کردہ کرداروں، ان کے دوراپنے تصور ذات اور ان کے کام کے حوالے سے پارٹی کے رویئے وغیرہ کا جیسا کہ انفرادی رہنماؤں کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے، ایک قریبی جائزہ لیں۔خواتین نے، جیسا کہ ہم دیکھ سکتے ہیں، روایتی کرداروں تک محدود رکھے جانے کی مزاحمت کی اور دستوں کے اندر شمولیت اور خطرات کا سامنا کرنے پر اصرار کیا۔انہوں نے پناہ گاہوں کا انتظام بھی سنبھالا، دستوں کو خوراک کی فراہمی کا کام کیا، پیغام رسانی اور بیماروں کو دیکھ بھال کا فریضہ بھی سرانجام دیا اور یہ سارے کام انہوں نے بڑی خوش اسلوبی اور فخر سے انجام دیئے۔

برج رانی گور کہتی ہے:

ان دنوں، ہم پناگاہوں میں مصروف تھیں......اپنے ساتھیوں کی دیکھ بھال کرتے ہوئے اور انہیں دوائیں کھلاتے ہوئے......اس وقت عورت کے کام اور مرد کے کام کے درمیان تخصیص ختم ہوگئی تھی۔ایسی کوئی بات نہیں تھی کہ پارٹی میں خواتین کو حقیر سمجھا جائے۔ہمارے ساتھی ہر طرح کے کام کرتے ہوئے......یہ نہیں دیکھتے تھے کہ کونسا کام کم اہم ہے اور کونسا زیادہ۔

ڈرونا والی انا سویا کہتی ہے:

''تاہم پناہ گاہوں میں عورتوں نے ہر طرح کا کام کیا''۔ جب ہم نے عورتوں سے پناگاہوں اور مراکز میں کام کی نوعیت اور تقسیم کے حوالے سے اصل میں سوالات کیئے تو انہوں نے ہمیشہ یہی جواب دیا کہ کام برابر تقسیم کیا جاتا تھا۔ تاہم تذکروں کے دوران جو بات سامنے آتی ہے وہ یہی ہوتی ہے کہ عورتیں زیادہ کام کرتی تھیں۔

لہٰذا ہم ان کے دعوؤں اور عمل کے درمیان عدم توافق کا عنصر دیکھ سکتے ہیں۔ یہ ایسے تھا کہ جیسے انہون نے مساوات کے تصور کو اس کی عملی موجودگی کی حدود کا جائزہ لئے بغیر ہی بلاشک وشبہ تسلیم کر لیا تھا۔ اب ہمیں جو بات خاص طور پر پریشان کن لگتی ہے وہ یہ ہے کہ انٹرویوز یا مکالموں کے دوران زیادہ زور ہمیشہ باہمی ذاتی تعلقات اور بقاء اور زندگی کی قدرتی ذمہ داریوں پر دیا جاتا ہے بہ نسبت اس کام کی اہمیت پر جو انہوں نے سرانجام دیا ہو۔ اچھاماما کی کہانی اسی پہلو کی عکاسی کرتی ہے۔ یہ وہ عورت تھی جو ١٦ برس کی عمر میں بھارت کی ننگے پاؤں چلنے والی پہلی ڈاکٹر تھی۔ اس طرح کے پاس منظر کے ساتھ جن نکات پر زور دینا چاہیے وہ توا قع کے مطابق اس کے طبی تجربے کی تفصیلات اور کسی حد تک طبی پالیسیوں پر بحث مباحثہ یا اس کو اس حوالے سے پیش آنے والے مسائل ہونے چاہئیں۔ مگر اس کی بجائے توجہ کا مرکز اس کو ملنے والی داد وستائش، اس کی پرخطر ہمات اور حادثات سے بال بال بچ جانے والے سنسنی خیز لمحات ہوتے ہیں۔ اس کی پیشہ وارانہ مہارت، جیسا کہ دیکھنے میں آیا اس کے عورت کے طور پر کردار کے مقابلے میں ثانوی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اچھاماما جو کہ اپنے سرانجام دیئے جانے والے کام کی عوامی اہمیت کو تسلیم کرتی تھی، اس امر کا احساس کرتی نظر نہیں آتی کہ اس نے جو علم حاصل کیا تھا وہ کتنا قابل قدر تھا۔ چنانچہ اس کی طرف سے واقعات کے تذکروں میں اس کی طبی مہارت کا بمشکل ہی ذکر ہے، جو کہ اس کو پیش آنے والے مختلف مسائل اور دیگر مہموں کی بناء پر پس منظر میں چلی جاتی ہے۔ ایک ڈاکٹر کے طور پر اس کے تجربے کی مخصوص بناوٹ یا ساخت کسی حد تک ہمارے ادراک میں آنے سے رہ جاتی ہے اور ہم اس کے ایک عورت کے طور پر تجربے کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ اس کے لئے بھی اہمیت اسی ستائش وتعریف کی ہے جو اس پر اس کی مہارت کی بناء پر نچھاور کی گئی تھی نہ کہ اس کی مہارت کے عملی اطلاق کے انقلابی پہلوؤں پر۔ ہمیں اس ساری صورتحال میں ہونے والے سیاسی نقصان کو اتنی نمایاں اہمیت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ ''انہیں میری طرح کی کوئی اور شخصیت

کہاں سے ملے گی؟'' وہ سوال کرتی ہے اور جب ایک مرتبہ تحریک اپنے انجام کو پہنچ گئی تو وہ سخت محنت سے سیکھی گئی ان مہارتوں سے محروم ہو چکی تھی۔ ہمیں لازماً یہ سوال کرنا چاہیے کہ ''کیوں؟''

ہمارے لئے یہ سب کچھ سمجھنا اس وقت کافی آسان ہو جاتا ہے کہ معاونت کی حامل ایسی ساری ذمہ داریوں کو اس قدر مثبت احساس کے ساتھ سنبھالنا خواتین کیلئے کیونکر ممکن تھا، جب ہم ان کے کچھ خوابوں اور تمناؤں پر نظر ڈالتے تھے۔ ایک مثالی معاشرے کی بات کرتے ہوئے پریام وادا کہتی ہے:

ہمارا خواب یہ تھا کہ خاندان میں عورت کا مرد کے آگے جھکنے کا کوئی تصور نہیں ہوگا۔ ہمارا خواب تھا کہ ہم آزادی اور خوشی کی زندگی گزاریں گی۔ تاہم جبر اتنی جلدی سامنے آ گیا کہ ہمیں یہ پوچھنے کا وقت ہی نہیں ملا کہ آیا پارٹی کے اندر بذات خود برابری کا کوئی تصور موجود بھی تھا کہ نہیں۔ ہر ایک جلد ہی زیرزمین چلا گیا۔ اس وقت مرد گھر کے کاموں میں واقعی کوئی معاونت نہیں کرتے تھے۔

ہمیں اس ادراک کا کچھ اندازہ ہو گیا ہے جو خواتین اپنے کام کے بارے میں رکھتی تھیں۔ اب ہمیں پارٹی کے اندر چند ایک رجحانات کا جائزہ لینا چاہیے۔ راوی نرائن ریڈی کے مطابق:۔

بعض خواتین نے بندوقوں ن کے ساتھ بھی لڑائی کی ہے۔ اگرچہ ان کی تعداد زیادہ تو نہیں تھی، مگر عموماً یہ دوسرے طریقوں سے معاونت کرتی تھیں۔ مثال کے طور پر دوستوں کے لئے کھانا پکانا اور پھر ملک کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک، ایک ضلع سے دوسرے ضلع تک پیغام رسانی کرنا، اور پھر جب دستے لڑائی میں مصروف ہوتے تو ان کے لئے کھانا لے جانا اور یہ سب کچھ، وہ نرسوں کے طور پر بھی خدمات انجام دیتی تھیں، زخمی لوگوں کی مرہم پٹی وغیرہ۔

وہ مزید بتاتا ہے کہ جہاں تک جدوجہد کا تعلق تھا اس نے خواتین کو نجات کا راستہ دکھایا۔ پھر اس سوال کے جواب میں کہ ان کو کمیونسٹ پارٹی میں کیوں بھرتی نہ کیا گیا، وہ بتاتا ہے:

میرا مطلب ہے کہ اس طرح کی نجات نہیں، بلکہ اس مفہوم میں کہ انہیں بندوقوں اور اس طرح کی چیزوں کے ذریعے جنگ کرنے کا شعور نہیں تھا۔ آخرکار وہ عورتیں ہی ہیں، کیا ایسا نہیں ہے؟ آخرکو وہ عورتیں ہی ہیں، ہم اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ عورتوں کو میدان جنگ میں لے جایا جائے۔

اس طرح کے بیانات بمشکل ہی وضاحت طلب ہیں۔ یہ اس پیچیدگی کی مناسب عکاسی کرتے ہیں جو روایتی مفروضات اور نجات کے پروگرام کے باہم الجھ جانے سے پیدا ہوتی ہے اور

اگرچہ ہوسکتا ہے کہ تحریک میں خواتین کو برابری کا درجہ دینے کی شعوری اور دیانتدارانہ کوشش کا مظاہرہ کیا گیا ہو، مگر پس پردہ یہ احساس کارفرما تھا کہ "آخر وہ عورتیں ہی تو ہیں، کیا ایسا نہیں ہے؟" یہ کہ عورتیں کم شعور رکھتی ہیں، اتنا کم کہ وہ کمیٹیوں میں کام نہیں کرسکتیں، جب عوامی سرگرمیوں کے حوالے سے ان کی ضرورت باقی نہیں رہے گی تو انہیں واپس باورچی خانے میں بھیج دیا جائے گا۔ مالوسوراجیام جس نے ایک گوریلا دستے کی قیادت کی تھی اور تیلنگانا تحریک کا ایک جیتا جاگتا مقبول کردار تھا کے مطابق:

وہ پارٹی میں صرف تحریک کی ضرورتوں کو مدنظر رکھتے تھے۔ خواتین کے حوالے سے سوالات کو اکثر دبا دیا جاتا تھا......ان (عورتوں کا) بس یہی استعمال ہے۔ چنانچہ جب اپنے اختتام کو پہنچی تو انہوں نے ہمیں چلے جانے اور جا کر شادی کر لینے کا حکم دیا......ہم نے ان کے شانہ بشانہ لڑائی کی تھی۔ ہم نے انہیں یہ کہا تھا کہ اگر تحریک کی شکلیں بھی تبدیل ہوگئی ہیں تو پھر بھی ہمیں کوئی کام دیا جاسکتا ہے۔

ان خواتین کا کیا بنا جن کو جدوجہد کے اختتام پر واپس جانا پڑا؟ دوبارہ باروچی خانے میں، گھریلو ذمہ داریوں کی طرف بھیجنے کا کیا مطلب تھا؟ پریام وادا کہتی ہے کہ اسے اکثر یہ محسوس ہوتا تھا کہ جیسے وہ خودکشی کرلے گی۔

سگونا ما بیان کرتی ہے کہ کس طرح اس نے دس برس بعد سواراجیام کے خاوند سے جب یہ پوچھا کہ سوارجیام کیا کر رہی ہے تو اس نے بڑے طنزیہ انداز میں جواب دیا کہ "کھانا پکا رہی ہے اور کھا رہی ہے اور کیا کرے گی؟" وہ یہ جواب سن کر انگشت بدنداں رہ گئی۔ اگر سواراجیام کا ذکر ان الفاظ میں ہوسکتا تھا تو پھر خود اس جیسی خاتون کو کون گھاس ڈالے گا؟ اس نے یہ بھی بتایا کہ جب انہوں نے کام کے بارے میں پوچھا تو بساواپنیا نے کہا "تم کیا کروگی؟ ہم تو خود بے کار بیٹھے ہیں۔ جاؤ اپنے گھر جا کر رہو"۔ وہ بتاتی ہے:

انہوں نے اتنا عرصہ ہم سے کام لیا اور اب کہتے ہیں جاؤ گھر جا کر رہو۔ انہیں یہ بھی کیا پتہ کہ گھر میں کیا صورتحال ہے؟ انہیں کوئی بتا بھی کیسے سکتا ہے؟ کتنی ذہنی اذیت تھی کہ میں واقعی پریشان تھی۔ میں پہلی مرتبہ ایک تکلیف دہ احساس سے دوچار ہوئی تھی۔

یہ اسی احساس کا فقدان تھا کہ ان کے نزدیک اس کا کیا مفہوم تھا کہ وہ واپس چلی جائیں اور

یہ آسان مفروضہ کہ ان کا اصل ٹھکانہ ان کا گھر ہی تھا، آخر یہی کچھ خواتین کے لئے باعث تکالیف تھا اور انہیں جس حد تک ایک طرف دھکیل دیا گیا تھا وہ ان کیلئے حیرت کا باعث تھا اور اسی سبب سے کہ جدوجہد میں ان کا کردار کسی نہ کسی مرحلے پر ہمیشہ ثانوی نوعیت کا سمجھا جاتا تھا کہ ان سے یہ کہنا بہت آسان تھا کہ وہ اپنے گھروں کو واپس چلی جائیں۔

جدوجہد کے دوران جتنا علم، جتنی دانش اور خیرات کا سبق سیکھا گیا تھا وہ آخر کار تحریک کے خاتمے کے بعد گھریلو امور میں ہی کار آمد ثابت ہوا۔ کامالا مانے اپنے بچوں کو خوراک دینے کیلئے گاؤں میں بھیک مانگنی شروع کر دی۔ لالیتا نے بہت سے ہندی امتحانات پاس کرنے کے بعد تدریس کا پیشہ اختیار کر لیا۔ تائی نے اپنی ماں اور خاوند کے خاندان کی کفالت کے لئے درس و تدریس کا کام شروع کر دیا۔ سلاما نے شراب فروشی اور محنت مزدوری کا کام کام شروع کر دیا تا کہ اپنے بیٹے کی پرورش کر سکے اور یوں یہ سب کچھ چلتا رہا...... گھر کی چاردیواری جو کچھ عرصہ قبل ہی نیچے گر کر عورتوں کو عوامی سرگرمیوں کے دائرے میں شامل ہونے کی راہ دے گئی تھی پہلے سے کیس زیادہ مضبوطی کے ساتھ دوبارہ کھڑی ہو گئی تھی، مزید تحفظ کی علامت بن کر۔ عوامی زندگی میں جو مہارتیں اتنی قیمت چکانے کے بعد حاصل کی گئی تھیں وہ آخر کار ایک نجی دنیا کی تعمیر و استحکام کے لئے استعمال میں لائی گئیں۔

پریام وادا کہتی ہے پارلیمانی انتخابات اور پولیس کی کاروائی کے بعد ''یہ سارے خواب چکنا چور ہو کر رہ گئے۔ یہ کتنا بڑا دھچکا تھا۔ انتخابات کے بعد، آپ کو خبر ہے کہ ہم کہاں تھیں؟ بالکل اسی میلی چٹائی کی طرح...... جو وہیں پر پڑی رہتی ہے جہاں اسے پھینک دیا جاتا ہے۔

اگر خواتین کے لئے صرف یہی ممکن ہوتا کہ وہ اپنے مسائل پر مل جل کر غور کرتیں، تا کہ انہیں پتہ ہوتا کہ اس صورتحال میں وہ توقع یا مطالبہ کر سکتی ہیں تو پھر شاید انہیں اس قدر حیرت یا پریشانی نہ ہوتی اور ان کے اندر کچھ حوصلہ اور اعتماد پیدا ہو جاتا۔ چنانچہ ان حالات میں اکثر عورتوں کو اپنے خاوند، بھائی یا بہن پر اعتماد کرنا پڑا۔ تاہم نوجوان خواتین کو بہت شدت سے محسوس ہو رہا تھا کہ انہیں ''مضبوط اعصاب'' کا مظاہرہ کرنا چاہیے اور کسی قسم کی کمزوری یا جذباتی ردعمل سے احتراز کرنا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر چہ کامالا ما کو اپنا بچہ کھو دینے پر بہت افسوس تھا، مگر اس کو ایک درست پرولتاری شعوری نہ ہونے کی ملامت پر اور بھی زیادہ ذہنی کوفت محسوس ہوئی تھی۔ وقت گزرنے کے

ساتھ ان تجربات میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ حتیٰ کہ آج کل بھی عورتیں کسی بھی قسم کی نا انصاری کے احساس کی بناء پر پیدا ہونے والے غصے کو چھپانے یا رد کرنے پر مجبور کر دی جاتی ہین تا کہ ان پر جذباتی، جانبدار یا نا معقول ہونے کا الزام نہ لگ جائے۔ یہ حقیقت بھی کوئی اتنی تعجب خیز نہیں ہے کہ پارٹی کی تنظیم کی طرف سے دراصل خواتین کے متحد ہونے اور ایک دوسرے کے ساتھ اپنے تجربات بانٹنے کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کر دی گئیں اور اپنے مسائل کے حل کی ان کی کوششوں کو بھی نا کام بنا دیا گیا۔ ڈرونا والی انا سویا بتاتی ہے کہ کس طرح اسے خبر دار کیا گیا تھا کہ وہ بعض معاملات پر سوار جیام کی حمایت کر دے۔ اسی طرح ایک اور موقع پر سوار اجیام کو متنبہ کیا گیا تھا کہ وہ ہمدردی یا جانبداری کی بنیاد پر نا گاما کی حمایت نہ کرے کیونکہ وہ ایک عورت تھی۔ یہاں جو اہم نکتہ سامنے آیا ہے وہ یہ کہ اس حوالے سے ایک خوف یا خطرے کا احساس پایا جاتا تھا کہ اگر خواتین نے زمانہ یکجہتی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایک دوسرے کی حمایت شروع کر دی تو اس سے پارٹی کے نظم وضبط کو شدید دھچکا لگے گا۔

خواتین ہمیں اس زمانے میں پیش آنے والے تضادات واضح کر کے دکھا سکتی تھیں۔ مگر بدقسمتی سے ابھی انہیں مردوں اور عورتوں کے مابین طاقت پر مبنی روابط اور معاشرے میں بحیثیت مجموعی طاقت کی بنیاد پر قائم روابط کے ساتھ ان کے تعلق کا وہ شعور نہیں تھا جس کے نتیجے میں وہ ان تضادات کو حل کرنے کے قابل ہو سکتیں۔

مثال کے طور پر ہم اس زمانے میں دی جانے والی سیاسی تعلیم کی نوعیت پر غور کرنا ہوگا۔ ڈرونا والی انا سویا کہتی ہے:

پارٹی کے اندر کوئی واضح تصور نہیں تھا کہ خواتین کے شعور میں کس طرح اضافہ کرنا ہے۔ اگر انہیں سیاسی تربیت نہ دی گئی تو وہ رہنمائی کا فریضہ کیسے ادا کر سکتی ہیں؟ اگر چہ خواتین نے اپنے روایتی کرداروں سے انحراف کرتے ہوئے اس جدوجہد میں شمولیت اختیار کی تھی، تاہم خواتین کے مخصوص مسائل کے حوالے سے ان کے شعور میں کوئی واضح تبدیلی نہیں دیکھی گئی تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ ان کی صورتحال کے حوالے سے ضرور سوالات اٹھاتے۔ میرے خیال میں اس کی وجہ یہ تھی کہ پارٹی خواتین کی سیاسی تربیت کرنے میں نا کام ہو گئی تھی۔

اسی مسئلے کے اوپر گفتگو کرتے ہوئے کونڈا پالی کوٹسوارا مانے مذاق کے انداز میں بتایا

''بھارتیہ ماہیلا منوالی کلب میں ہر برس کلاسیں لگتی تھیں۔ سیاسی تعلیم ...... یہ دیکھے بغیر انہیں کتنی سمجھ آئی تھی وہ شاید بہت تیزی سے آگے نکل گئے تھے اور یہی وہ صورتحال جو ہمیں آج بھی درپیش ہے ...... یہ بالکل ایسے ہی تھا جیسے کسی طفل شیر خوار کو کوئی بھاری خوراک کھلا دی جائے''۔ وہ ہمیں ہر قسم کی سیاست کے بارے میں بتاتے۔ ''سیاست لوہے کی ابلی ہوئی گولیوں کی طرح تھی جو ہمارے حلق سے نیچے ہی نہیں اترتی تھیں''۔

جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، نراساما کی جانب سے پارٹی کے رہنما کو سیاسی تعلیم پر لکھا جانے والا خط ایک اور اچھی مثال ہے۔ خواتین بار بار اپنے مسائل بیان کر رہی تھیں۔ حقیقت تو یہ تھی کہ انہیں جو سیاسی تعلیم دی گئی تھی اس کا احاطہ کرنا آسان نہیں تھا۔ یہ امر بھی بدیہی ہے کہ وہ اپنے ذاتی تجربات اور اس سیاسی نظریاتی موقف کے درمیان پائے جانے والے وسیع خلاء سے آگاہ تھیں جو ان کی ذہنی سطح سے ''بہت ماورا'' تھا۔ تاہم یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ پارٹی اس ''خلیج'' کی موجودگی کا کس حد تک ادراک کرنے کے قابل تھی؟ اور اگر اسے ادراک تھا تو کیا وہ اس کا ذمہ دار خواتین کی پسماندگی کو گردانتی تھی یا وہ اسے اپنی ہی سیاسی تربیت کی خامی سمجھتی تھی؟

اگر خواتین کو جو کچھ پڑھایا جا رہا تھا وہ اسے سمجھتی ہی نہیں تھیں تو پھر کیا ایسی تربیت کے فائدہ مند ہونے پر شک کرنا بے جا ہوگا؟ ایک چیز یقینی ہے: اگر ہم چاہتے ہیں کہ سیاسی تعلیم و تربیت خواتین کے لئے کارآمد ہو تو پھر اسے عوامی سرگرمیوں کے دائرے یا حدود سے آگے بڑھ کر نجی زندگی کے عام طور پر نظر نہ آنے والے پہلوؤں کے اندر سرایت کر کے انہیں جزو نصاب بنانا ہوگا ہم حتیٰ کہ یہ دلیل بھی دیں گے کہ ''نجی'' کے تصور کے مناسب ادراک کے لئے ہمیں اپنی عوامی زندگی کے فہم کی از سر نو تشکیل کرنی پڑے گی۔

خواتین کی تحریک کے حوالے سے آج کے زمانے میں ہمارے سامنے کون سے سوالات سر ابھارتے ہیں؟ اگر ہماری روزمرہ زندگی میں تسلسل کے ساتھ پیش آنے والے تجربات اور مسائل ہماری سیاست کے ساتھ ربط نہیں رکھتے تو پھر ایسے معاملات کے شعور میں بہتری کیسے آ سکتی ہے؟ اس طرح کے شعور میں اضافے کے بغیر ہی یہ ناگزیر لگتا ہے کہ خواتین ہر جدوجہد کے اختتام کے بعد واپس اپنے روایتی کرداروں کی طرف لوٹ جائیں گی۔ جب تک کہ ہم ایسا نیا سیاسی عمل تشکیل دینا شروع نہیں کر دیتے جو آج کی سیاست کی حدود سے آگے نہیں نکل جاتا یہی کچھ ہوتا رہے گا۔

اسلام، حقوق نسواں اور پاکستان میں تحریک خواتین ۱۹۸۱ء تا ۱۹۹۱ء

فوزیہ گردیزی

یہ کہا جا سکتا ہے کہ پاکستان میں خواتین کی تحریک کا آغاز ۱۹۸۱ء میں ویمن ایکشن فورم (TWAF) کے ساتھ ہی ہوا۔(۱) اس تنظیم کا آغاز جنرل ضیاء کی مارشل لاء حکومت کی طرف سے خواتین پر کئے جانے والے مظالم کا مقابلہ کرنے کیلئے خواتین اور خواتین کی تنظیموں کو متحد کرنے کی ہنگامی کوشش کے طور پر ہوا۔ تاہم اس امر میں کوئی شک نہیں ہے کہ پاکستان میں عورتوں کی جدوجہد کی تاریخ ویمن ایکشن فورم کی تشکیل سے پہلے شروع ہوتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ خواتین کی طرف سے اجتماعی اقدامات اٹھانے کا با قاعدہ سلسلہ، خاص طور پر بحیثیت عورت کے ان پر ہونے والے جبر کے خلاف اور اس حوالے سے تبدیلی کی ضرورت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے شعور کی سطح، اس زمانے میں ایک نیا رجحان تھا۔

اپنی تشکیل کے دس برس بعد ڈبلیو اے ایف ابھی تک فعال ہے اور مجموعی طور پر خواتین کے

شعور میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ علاوہ ازیں پاکستانی خواتین ابھی تک ریاستی مظالم کے خلاف جدوجہد کرتی چلی آ رہی ہیں۔ ۱۹۹۰ء میں ایک ایسی حکومت کے برسر اقتدار آنے کے بعد جس میں دائیں بازو کی اسلامی جماعتیں شامل تھیں، نئی جدوجہد نے زور پکڑنا شروع کر دیا۔ حال ہی میں پاس کئے جانے والے شریعت بل میں خواتین کے لئے جو خطرات پوشیدہ تھے اور اس کیساتھ ہی خواتین کیلئے علیحدہ یونیورسٹی کے قیام کا فیصلہ، جو دونوں ہی جنرل ضیاء کے دور کی وراثت ہیں، ایسے معاملات ہیں جو آج کل پاکستان میں خواتین کی تحریک کو درپیش ہیں۔ (۲)

لہٰذا خواتین کی تاریخ کے اس اہم عشرے کا دوبارہ جائزہ لینا اس لئے فائدہ مند رہے گا تا کہ خواتین کی تحریک، اس کو پیش آنیوالے مسائل اور جاری و ساری جدوجہد کو آگے بڑھانے کیلئے درکار تبدیلیوں کا تجزیہ کیا جا سکے۔ یہ مضمون اس مقصد کے حصول کے حوالے سے جزوی کردار ادا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہاں مرکزی نکتہ جنرل ضیاء کی حکومت کی طرف سے متعارف کرائے گئے اقدامات، یا اس عرصے کے دوران خواتین جن مخصوص مسائل کیلئے جدوجہد کر رہی تھیں، انہیں زیرِ غور لانا نہیں ہے، جیسا کہ انہیں بڑی خوش اسلوبی سے کسی اور دستاویز میں موضوع بحث بنایا جا چکا ہے۔ (۳) نہ ہی ویمن ایکشن فورم کی انتظامی الجھنوں کو زیر بحث لایا جائے گا۔ البتہ اس امر کو تسلیم کیا جاتا ہے کہ چند ایک ایسے وسیع تر نظریاتی مسائل اور مباحث کا نسبتاً بہتر انداز میں جائزہ لینا ضروری ہے جو گذشتہ دو برسوں میں تحریک کے اندر منظر عام پر آئے ہیں۔ ایک ایسے دور کے بعد جسے اکثر و بیشتر مارشل لاء حکومت کے پیدا کردہ مسائل یا معاملات کے ردِعمل کے طور پر جلد بازی میں تیار کردہ اور اضطراری حکمت عملیوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۴) تحریک کے لئے ایسی بنیادی ساخت کے تعین کی ضرورت واضح ہو جاتی ہے جس کے تحت سرگرمیوں کیلئے رہنمائی اور سمت فراہم کی جا سکے۔ پاکستان میں خواتین کی تحریک کے حوالے سے جو تھوڑی بہت تحریریں منظر عام پر آئی ہیں ان میں سے سب سے زیادہ تفصیلی تجزیہ خاور ممتاز اور فریدہ شہید کی کتاب ''ویمن آف پاکستان، ٹو سٹیپز فارورڈ، ون سٹیپ بیک؟'' میں کیا گیا ہے۔ اس میں خاص طور پر یہ دلیل دی گئی ہے کہ پاکستان میں خواتین کی تحریک کو درپیش دو اہم مسائل یہ ہیں: (۱) ایک اسلامی نظریاتی ساخت کے اندر رہتے ہوئے کام کرنے کی کوشش کرنا اور (۲) تحریک کے اندر حقوق نسواں کے تصور کو مناسب مقام عطا نہ کرنا۔ یہ نکات بنیادی طور پر ویمن ایکشن فورم کی سرگرمیوں کے حوالے

سے بیان کئے گئے ہیں۔(۵) تاہم چونکہ یہ مباحثہ پاکستان میں گذشتہ دس برسوں میں چلنے والی خواتین کی تحریک کے اندر سے ہے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ملک کے اندر خواتین کی مختلف قسم کی تحریکوں کا مختصر خاکہ بیان کر دیا جائے، جس میں بعض تحریکوں کے زیر سطح اصولوں، مفروضات اور نظریاتی اور ان کے مضمرات کو زیر غور لایا جائے گا۔

اوپر سے نیچے تشکیل کردہ تحریک خواتین

ویمن ایکشن فورم ایک ایسی تنظیم ہے جس کو زیادہ تر پاکستان میں خواتین کی تحریک کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے، مگر یہ تحریک دوسری تنظیموں میں بھی موجود ہے۔ ماریہ منیر تیسری دنیا میں خواتین کی دو قسم کی تحریکوں کی بات کرتی ہے، اور یہ دونوں ہی پاکستان میں نمایاں طور پر موجود ہیں۔ پہلی قسم عوامی سطح پر موجود خواتین کی ایسی انجمنوں اور تنظیموں پر مشتمل تحریک ہے جو اپنے طور پر متحد ہونے کی کوشش کر رہی ہیں۔ پاکستان میں اس تحریک کے اندر ویمن ایکشن فورم بھی شامل ہے، مگر یہ صرف اسی تنظیم تک محدود نہیں ہے۔(۷) دوسری قسم کی تحریک وہ ہے جو بقول ماریہ منیر ''اوپر سے نیچے تشکیل پاتی ہے''، جیسے مختلف تنظیموں کی جانب سے خواتین کو ترقیاتی عمل میں شامل کرنا، خواتین کے مطالعاتی مراکز یا خواتین کی بھلائی یا فائدے کے لئے مختلف شعبوں اور سرکاری پروگراموں کا آغاز۔

یہ ضروری ہے کہ خواتین کی ان دو قسم کی تحریکوں کے درمیان فرق واضح کر دیا جائے کیونکہ دونوں کے لائحہ عمل یا حکمت عملی میں فرق پایا جاتا ہے۔ جہاں عوامی سطح کی تحریک میں تبدیلی کی نوعیت کے حوالے سے دیگر وسیع تر نکات کا احاطہ کیا جاتا ہے، وہاں اس میں زندگی کے ہر شعبے سے مردانہ غلبے کے تصور پر مبنی تعلقات کے نظام کو ختم کرنے کا مطالبہ بھی شامل ہے۔ تاہم دوسری افسر شاہانہ قسم کی تحریک میں اکثر اوقات حقوق نسواں کے حوالے سے مطالبات کو نظر انداز کر کے رائج الوقت سماجی ضوابط کے اندر رہ کر عملی سرگرمیاں کرنے پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے نہ کہ ان ضوابط یا پابندیوں سے آزاد ہو کر۔(۸) دوسری قسم کی تحریک کی بہت سی سرگرمیوں کا تعلق خواتین کو خلوص نیت سے شریک عمل کرنے کی کوششوں سے ہے، جبکہ ماضی میں انہیں اہم شعبوں مثلاً حکومت امور، تعلیمی سرگرمیوں اور ترقیاتی پروگراموں وغیرہ میں شرکت سے محروم رکھا گیا تھا۔ علاوہ ازیں یہ

خواتین کودرپیش مسائل کے شعور میں اضافہ کا مقصد بھی پورا کرتی ہیں۔انہی وجوہات کی بناء پران کوخواتین کی تحریک کا حصہ سمجھا جاسکتا ہے۔تاہم عام طور پر یہ امر ممکن نہیں ہوتا کہ ان تنظیموں کے اندر حقوق نسواں پر مبنی نظریات کی پیروی کی کوشش کی جائے کیونکہ ان کی سرگرمیوں کے پس پردہ یہ نظریہ کارفرما ہوتا ہے کہ مروجہ نظام کے اندر رہ کر ہی مسائل کا حل نکالا جائے، یا پھر ان پر ایسے عناصر کی اجارہ داری ہوتی ہے جو حقیقی تبدیلی کے حوالے کسی قسم کے مباحثے کی اجازت ہی نہیں دیں گے۔

اس کی ایک سب سے واضح مثال نگہت سعید کی طرف سے جنرل ضیاء کے دور حکومت اور اس کے ساتھ ہی چھٹے پنج سالہ منصوبے (۸۸۔۱۹۸۳ء) کے دوران قائم کردہ ویمنز ڈویژن اور نیشنل کمیشن آن دی سٹیٹس آف وومن کے تفصیلی تجزیے کے دوران نمایاں کی گئی ہے۔(۹) یہ اور اسی طرح کے دوسرے اقدامات حکومت نے ظاہری طور پر یہ تاثر دینے کیلئے قائم کئے تھے کہ وہ خواتین کے سماجی، اقتصادی مسائل کے حل، خواتین کے حقوق اور ان کی ترقی جیسے کاموں پر توجہ مرکوز کرنا چاہتی ہے۔تاہم ان تنظیموں کو درحقیقت بہت ہی کم اختیارات دیئے گئے تھے اور ان کے مطالبات، سفارشات اور اجتماعی سرگرمیوں کو اکثر و بیشتر نظرانداز کر دیا جاتا تھا۔اس کے علاوہ ان کے ارکان کا انتخاب بھی زیادہ تر کسی بھی قسم کی قابلیت یا صلاحیت کو مدنظر رکھے بغیر ہی کر لیا جاتا تھا۔لہٰذا ان کے قیام کا اصل مقصد یہی نظر آتا ہے کہ ایسا تاثر قائم کیا جائے کہ حکومت خواتین کی صلاحیت کی تعمیر چاہتی ہے۔

خواتین کی افسر شاہانہ قسم کی تحریک میں یہ رجعت پسندانہ عنصر پاکستانی یونیورسٹیوں میں وومن سٹڈیز کے شعبوں میں نمایاں نظر آتا ہے جہاں ''حقوق نسواں کے تصور'' کی اصطلاح استعمال کرنے سے ہی گریز کیا جاتا ہے۔حتیٰ کہ پاکستان میں خواتین کے مسائل کے حوالے سے لکھی گئی اکثر تحریروں کے تعارفی صفحات (Preface) میں یہ کہا جاتا یا خبردار کیا جاتا ہے کہ اس کا حقوق نسواں کے ''باغیانہ''، ''عقربی'' تصور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔خواتین شہریوں پر لکھی گئی ایک کتاب کے پیش لفظ میں مغربی خواتین کے ''وحشیانہ'' اور ''غیر حقیقی'' مطالبات جیسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔(۱۰) ایک اور کتاب کے پیش لفظ میں پاکستانی خواتین کو بتدریج تبدیلی اپنانے اور اپنے اپنے خاندانوں کیلئے خود کو وقف کر دینے کے عمل کی حمایت پر سراہا گیا ہے، کیونکہ خاندان

''خواتین کے معاشرے میں خصوصی مقام کے تحفظ کی عظیم علامت'' ہوتا ہے۔(۱۱)

اس کا جو مفہوم بھی ہو، تاہم یہ امر واضح ہے کہ باہر کی دنیا سے محفوظ و مامون خاتون خانہ کا تصور اسرار کے پردوں میں لپٹا ہوا ہے۔ اس اسرار سے پردہ اٹھانے کیلئے ضروری ہے کہ پاکستانی اخبارات میں خواتین پر ان کے خاوندوں، بھائیوں، بیٹوں یا دوسرے مرد رشتے داروں کی طرف سے ''ان کے کردار پر شک'' کی بنیاد پر ہونے والے حملوں یا ہلاکتوں کی رپورٹوں کا جائزہ لیا جائے۔ یہ تصور کہ خاندان اور گھر مردانہ تسلط سے آزاد یا غیر سیاسی شعبہ ہائے زندگی میں ان خواتین کی تحریروں میں بھی واضح ہے جو بذات خود عملی جدو جہد میں مصروف ہیں۔ مثال کے طور پر ویمن ایکشن فورم کی گھریلو خواتین کو متحرک کرنے کی قابلیت سے محرومی کے جو دو اسباب ممتاز اور شیہد نے بیان کئے ہیں وہ یہ ہیں (ا) یہ کہ ''جو گھریلو عورتیں جو اپنے گھروں سے باہر نہیں نکلتیں یا کام پر نہیں جاتیں ہو سکتا ہے کہ وہ کارکن خواتین کو پیش آنے والے اس شدید ردعمل سے واقف نہ ہوں جس سے ان کا کام کے دوران سابقہ پڑتا ہے اور اس لئے وہ موجودہ رجحان کی مزاحمت میں اتنی دلچسپی محسوس نہ کرتی ہوں'' اور (۲) یہ کہ وہ ''اتنی وضاحت سے اظہار کی صلاحیت'' نہیں رکھتیں۔(۱۲)

یہ دلیل کہ خواتین کو گھر کے اندر اتنے شدید ردعمل کا سامنا نہیں کرنا پڑتا اس حقیقت کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کہ ضیاء کے حدود قوانین کا خواتین کے خلاف ان کے خاوندوں اور دوسرے مرد رشتے داروں نے کتنی مرتبہ ناجائز استعمال کیا۔(۱۳)

حقوق نسواں کی تحریک ایک ایسی تحریک ہے جو خاندان سمیت ہر شعبہ زندگی کے اندر مردوں اور عورتوں کے درمیان جبر اور استحصال پر مبنی روابط کی نشاندہی کرتی ہے۔ لہٰذا یہ کوئی حیرت انگیز امر نہیں ہے کہ بڑے پیمانے پر چلنے والی تحریک نسواں کو جزوی طور پر شریک عمل کرنے کی کوشش کی جائے گی تاکہ حقوق نسواں کے جس تصور یا تحریک سے رائج الوقت نظام کو جو زیادہ بنیادی خطرہ لاحق ہے اس کی شدت میں کچھ کمی لائی جا سکے۔ باقی جگہوں پر خواتین کے حوالے سے ریاستی کاروائی کی وضاحت کیلئے انٹونیو گرامچی کے ''خاموش انقلاب'' کا تصور استعمال میں لایا گیا ہے۔(۱۴) اس تصور کی مدد سے یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حکمران طبقات، اپنا تسلط برقرار رکھنے کیلئے، تبدیلی کا مطالبہ کرنے والی ماتحت تنظیموں اور تحریکوں کو ان کے بعض

نظریات، محاذوں اور حتیٰ کہ ارکان سمیت جزوی طور پر ساتھ ملانے کی کوشش کریں گے، تا کہ تحریک اور اس کے ساتھ ہی اس کی طرف سے لاحق بڑے خطرے کو کمزور کیا جا سکے۔ پاکستان میں اوپر سے مسلط یا تشکیل کردہ تحریک نسواں کے بعض اجزاء اس امر کی ایک مثال کے طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ خاموش انقلاب کا واضح اظہار ان اقدامات سے ہوتا ہے جو جنرل ضیاء کی حکومت کے دور میں کئے گئے تھے، بظاہر خواتین کے فائدے کیلئے، حتیٰ کہ بعض کارکن خواتین کو سرکاری طور پر قائم کی گئی تنظیموں میں بھی شامل کیا گیا تھا۔ (۱۵) اگر چہ ویمن ایکشن فورم کی اراکین کی طرف سے یہ شکایت بھی کی گئی تھی کہ درحقیقت ''خواتین کے جذبات کو ٹھنڈا کرنے اور انہیں غیر متحرک کرنے'' کی کوشش تھیں، نہ کہ ان کے مطالبات پورے کرنے کی۔ (۱۶) ایک اور مثال میں پاکستان کے ایک ترقیاتی تحقیق کے ادارے کے ایک مرد منتظم نے تو یہ بھی لکھ دیا کہ ضرورت اس امر کی ہے کہ خواتین کی غیر انقلابی تنظیموں کی حمایت کی جائے اور اس کیساتھ ہی عورتوں کو چند ایک حقوق بھی دے دیئے جائیں، تا کہ پاکستان میں عورتوں کی کوئی پر تشدد تحریک سر نہ اٹھا سکے۔ (۱۶) یہ ناگزیر طور پر خاموش انقلاب کی منطق ہی ہے۔

خواتین کی یہ اوپر سے مسلط کردہ تحریک عورتوں پر ہونے والے جبر کے ایک خاص فہم پر مبنی ہے، جو یہ جاننے کی کوشش ہے کہ یہ کیا ہے اور اسے کس طرح سے تبدیل کرنا ہے۔ چنانچہ اس تحریک کے سیاسی مقاصد عوامی سطح پر چلنے والی تحریکوں سے متصادم بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا خواتین کی اس نوع کی تحریک اور خاموش طور پر خاموش انقلاب کی اصطلاحوں میں اس کے مضمرات کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے تا کہ اس کے اندر پائے جانے والے بعض رجحانات خواتین کی بڑی پیمانے کی تحریکوں کو مجموعی طور پر کوئی نقصان پہنچانے یا ان کا رخ متعین کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ اب ہم ویمن ایکشن فورم کے اندر جو کہ پاکستان میں عوامی سطح پر کام کرنے والی خواتین کی ایک معروف تنظیم ہے، بعض سیاسی اور نظریاتی مباحث کا جائزہ لیتے ہیں۔

اسلام کے اندر حقوق نسواں کا تصور

ویمن ایکشن فورم کے اندر آج کل اور گذشتہ عشرے کے اندر جو اہم بحث چل رہی ہے وہ یہ ہے کہ مردانہ غلبے کے تصور کے خلاف جدوجہد اسلام کی نظریاتی ساخت کے اندر رہتے ہوئے کی

جائے یا نہیں۔ کچھ حد تک اسلامی نظریات کی حدود میں رہ کر کام کرنے کی ضرورت اس بناء پر پیش آئی تھی کہ جنرل ضیاء کی حکومت نے خواتین مخالف قانون سازی اور کارروائیاں اپنے اسلامی نظام کے نفاذ کے پروگرام کے تحت شروع کی تھیں۔ بہت سے اسلامی قوانین مثلاً حدود آرڈیننس، شہادت کا قانون اور قصاص و دیت کا قانون وغیرہ کی تجویز پیش کرنے یا عملدرآمد کا آغاز کر دیا گیا۔ان خواتین نے علاوہ دوسرے مسائل، اس طرح کے جرائم مثلاً عصمت دری وغیرہ کو ثابت کرنا مشکل بنا دیا کیونکہ عصمت دری کا نشانہ بننے والی خواتین پر بدکاری کا الزام بھی عائد کیا جا سکتا تھا اور اس کے ساتھ ہی عورت کا سماجی مرتبہ بھی کم کر دیا گیا اور بعض صورتوں میں عورت کی گواہی مرد کی گواہی سے آدھی قرار دے دی گئی تھی۔ اسلام کو خواتین کے لباس کے حوالے سے مختلف سرکاری ہدایات کا جواز بنانے، خواتین کی ایک علیحدہ یونیورسٹی کی منصوبہ بندی کرنے اور عوامی کھیلوں میں شرکت کرنے سے روکنے کیلئے بھی استعمال کیا گیا۔

چنانچہ اس امر کو ثابت کرنے کی ضرورت آ پڑی کہ ان قوانین یا اقدامات کی مخالفت دراصل اسلام کی مخالفت نہیں ہے۔اس کے باوجود ابھی تک اسلام کے دائرے کے اندر رہ کر کام کرنے کی حکمت کے حوالے سے متضاد نظریات پیش کئے جا رہے ہیں۔اس مباحثے کے ایک طرف شہناز راؤ جیسے لوگ ہیں جن کی دلیل کے مطابق ''اسلامی نظریئے یا روایات کی مخالفت کے ذریعے مسائل کا حل تلاش کرنے والی تحریک چلانے کی ضرورت ہے۔اس میں اسلام کو مسترد کرنے پر زور نہیں دیا گیا بلکہ یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ خواتین کے حقوق کے مسئلے کا کسی مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے''۔(۱۸) دوسری طرف ممتاز اور شہید کی دلیل کے مطابق اسلام پاکستان کی ثقافت کا حصہ ہے اور اس لئے الگ تھلگ یا حقیقت سے دور نظر آنے کے خطرے سے بچنے کیلئے ضرورت امر کی ہے کہ پاکستانی ثقافت اور یوں اسلام کے اندر رہ کر کام کیا جائے''۔(۱۹) علاوہ ازیں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگرچہ بالائی اور بالائی متوسط طبقے کی خواتین عورتوں کی ایک غیر مذہبی تحریک کو فوقیت دینا پسند کر سکتی ہیں، مگر نچلے متوسط اور محنت کش طبقے کی خواتین کو تحریک کی طرف مائل کرنے کیلئے اسلام کے دائرے کے اندر خواتین کے حقوق کی بحث چھیڑنی ضروری ہے۔(۲۰)

ویمن ایکشن فورم، خاص طور پر اس کی لاہور شاخ کی طرف سے گذشتہ دس برسوں میں اکثر و بیشتر موخرالذکر موقف کی حمایت کی گئی ہے۔تاہم اس حکمت عملی سے کچھ مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

اگرچہ اسلام کے دائرے میں رہ کر کام کرنے سے خواتین کے کچھ طبقوں کی حمایت حاصل ہوسکتی ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ خواتین کو متبادل طور پر ایسے نظریات کے حوالے سے متحرک نہیں کیا جا سکتا جن کی بنیاد مردانہ غلبے پر مبنی سماجی روابط اور سماجی ساختوں کی شدید مذمت پر رکھی گئی ہو۔ اس سے بھی اہم بات یہ ہے ایک اسلامی نظریئے یا روایت کے اندر رہ کر کام کرنے سے خواتین پر ہونے والے جبر کے خلاف جدوجہد کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے۔

ایک بات واضح ہے کہ اس سے وہ اسلامی بنیاد پرست طبقے طاقتور ہوجاتے ہیں جو خواتین پر ہونے والے جبر اور اسے اطاعت گزار بنا کر رکھنے کے نظریئے کے علمبردار بنے ہوئے ہیں۔ اسلامی اصولوں کی بنیاد پر مباحثہ یا نظریئے کی تشکیل اور اس سے پیدا ہونیوالا تاثر، کہ ہر قسم کا مکالمہ اسی ساخت کے اندر رہ کر کرنا چاہیے، خود دائیں بازو کے اسلامی دانشوروں کے بقول اس کی طاقت کا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ مثال کے طور پر جماعت اسلامی کے ایک رکن سے جب یہ پوچھا گیا کہ انتخابات میں ان کی کمزور کارکردگی کے پیش نظر ان کو کیا محسوس ہوتا ہے کہ انہیں کیا کامیابی ہوئی ہے تو اس نے جواب دیا کہ ''کم از کم اب لوگوں کو انداز گفتگو تو تبدیل ہو گیا ہے، اب وہ اسلامی حوالوں سے گفتگو کرنے پر مجبور ہیں''۔(۲۱) خواتین کی تحریک میں شامل کچھ افراد کا خیال ہے کہ اسلام کی انتہا پسندانہ تشریح کا جواب زیادہ ترقی پسندانہ تشریحوں کے ذریعے دینا ضروری ہے۔(۲۲) تاہم خود ''ماہرین'' کے اندر بھی اسلام کی تشریح کے حوالے سے کسی ایک نکتے پر اتفاق نہیں پایا جاتا۔ خواتین کی تحریک بھی اس حوالے سے محض ایک اور نکتہ نظر کا اضافہ ہوگا اور چونکہ یہ میدان بنیادی طور پر بنیاد پرستوں کا ہے اس لئے ترقی پسند قوتوں کو یہاں کسی طرح کی فتح نہیں حاصل ہونے والی۔ بقول شہناز راؤ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ 'جمہوری روایات اور مذہبی نظریات سے ہٹ کر ہونیوالے مباحث کی طرف رجوع کرنے کو ناکام بنا دیا جائے''۔(۲۳) اگر خواتین کی تحریک نے اس طرح کا ماحول پیدا کرنے میں اپنا کردار ادا کیا تو یہ خود ہی شکست وریخت سے دوچار ہوجائے گی۔

ایک خطرہ یہ بھی ہے کہ اسلام اور عورتوں کے حوالے سے اسلامی تعلیمات پر زور دینے سے خواتین کے اصل مسائل کو موضوع بحث لانے کے عمل سے توجہ ہٹ کر رہ جائے گی۔ ویمن ایکشن فورم کی ایک سرگرم کارکن نے مصنف کو انٹرویو دیتے ہوئے اس تشویش کا اظہار کیا کہ غریب

خواتین کی اکثریت کیلئے اسلام کا مسئلہ کوئی اتنی اہمیت کا حامل نہیں ہے اور یہ کہ اس موضوع پر ہونے والے مباحثہ کے نتیجے میں کہ آیا اسلامی حکمت عملی اپنائی جائے یا کوئی غیر مذہبی حکمت عملی، پاکستان کے اندر خواتین کی بقاء کے حوالے سے مسائل کو بالکل ہی نظر انداز کیا جارہا ہے۔(۲۴)
ممتاز اور شید کے مطابق اگرچہ ویمن ایکشن فورم کی لاہور شاخ عورتوں کو مائل کرنے کیلئے اسلام کا نام استعمال کرتی رہی ہے، تاہم اس کے باوجود اسے ہمیشہ یہ ضرورت محسوس ہوتی رہی ہے کہ خواتین کو تحریک کی طرف مائل کرنے کیلئے ان کے روزمرہ کے مسائل کو موضوع بحث لانا چاہیے۔ ایک مثال میں تو ویمن ایکشن فورم خواتین کی ایک ایسی انجمن کی مدد کرنے میں ناکام رہا جنہیں یونین کی سرگرمیوں میں حصہ لینے کی بناء پر ملازمتوں سے برخواست کردیا گیا تھا۔(۲۵) (خیال یہ تھا کہ یہ خالص حقوق نسواں کا مسئلہ نہیں ہے، یعنی ایک ایسا نکتہ نظر جو بہت پیچیدگی کا حامل ہے اور جس کو جلد ہی زیر غور لایا جائے گا)۔ اس طرح کی کارروائیوں کے ذریعے اور اس کے ساتھ ہی اسلام کے دائرے کے اندر رہ کر کام کرنے کے نظریئے کو ایک عمومی توجہ کا مرکز بنانے کے سبب ویمن ایکشن فورم لوگوں کے مذہبی رجحان میں اضافہ کرنے اور ان کے روزمرہ کے اقتصادی مسائل کو نظر انداز کرنے جیسی حکمت عملی اپنانے کے خطرے سے دوچار ہے، جو کہ حقوق نسواں اور ترقی پسندی کے برعکس پالیسی ہے۔

حتمی بات یہ ہے کہ جہاں تک اس نظریئے کا تعلق ہے کہ ہمیں لازماً اس لئے اسلام کے دائرے کے اندر رہ کر کام کرنا چاہیے کیونکہ یہ پاکستانی ثقافت کا حصہ ہے، اور یہ کہ ہمیں اپنی روایات سے بے گانہ نہیں نظر آنا چاہیے، یہ بذات خود اپنے مضمرات کی بناء پر خواتین کو زیردست کرنے اور حقوق نسواں کی جدوجہد کو غیر موثر کرنے کا کام کرتا ہے۔ مرد کی بالادستی کا نظام بذات خود ثقافت کا ایک اہم جزو ہے، ایک غالب ثقافت یا مروجہ روایات کی پیروی کرتے ہوئے مردانہ بالادستی پر مبنی روابط کو نہیں للکارا جاسکتا۔ اس دلیل کا مطلب یہ کہنا بھی بنتا ہے کہ خواتین کے حقوق کی جدوجہد صرف اس نظریئے کی ذاتی اچھائی کی بناء پر اس لئے نہیں کی جاسکتی کیونکہ روایات اس کی اجازت نہیں دیتیں۔ اس طرح سے خواتین کے حقوق اور ان کی تحریک ثقافتی عوامل کے تابع ہو کر کمتر اہمیت کے حامل ہو جاتے ہیں۔ اور اگرچہ اس دلیل کا صرف یہی مطلب نکلتا ہے کہ جو لوگ اسلام کے دائرے میں رہ کر کام نہیں کرتے انہیں معاشرے سے الگ تھلگ تصور کیا جائے گا،

تاہم ہمیں اس نظریئے کو جس کا اکثر و بیشتر اظہار کیا جاتا ہے، کوئی وزن نہیں دینا چاہیے۔

ایک اسلامی نظریئے کی ساخت کے اندر رہ کر کام کرنے کے خطرات کے علاوہ ہمیں اس طرح کی حکمت عملی اختیار کرنے کی ضرورت پر بھی سوال اٹھانا چاہیے۔ کیا وہ لوگ جو اسلام کے نام پر عورتوں کے حقوق غصب کر لینا چاہتے ہیں اس لئے طاقتور ہیں کہ انہیں عوام کی حمایت حاصل ہے؟ کیا حکومت نے اسلام کے نام پر خواتین مخالف جو قوانین پاس کئے ہیں انہیں وسیع عوامی پذیرائی حاصل ہے؟ اس طرح کے سوالات کے جوابات کا تعلق واضح طور پر ان معاملات سے ہے کہ آیا حقوق نسواں کی تحریک کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان قوانین کی اسلامی خصوصیت اور خواتین کے حقوق پر کئے جانے والے دوسرے حملوں کو للکارنے کے عمل کو ترجیح دے۔ ویمن ایکشن فورم نے یہ نکتہ عیاں کر کے کہ یہ قوانین کس طرح غیر اسلامی ہیں، ایک مخصوص طبقے یا اقتصادی درجے سے تعلق رکھنے والی کچھ خواتین کو متحرک کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی۔ (۲۶) یہاں اصل نکتہ اس امر کی تردید کرنا نہیں بلکہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ متبادل نظریہ/حکمت عملی اختیار کر کے بھی اس طبقے یا کسی اور طبقے سے خواتین کی ایک بڑی تعداد کو بغیر کسی ایسے خطرے کے متحرک کیا جا سکتا ہے، جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔

یہ دلیل بھی کہ پاکستان کی ثقافتی روایات اور اسلام ایک وسیع تر عوامی حمایت کے حصول کے حوالے سے مرکزی اہمیت رکھتے ہیں، انسانی شعور کے ایک مخصوص نظریئے کی عکاس ہے۔ اس کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ ایک عورت کے دنیا کے بارے میں ادراک اور اس کے رویے کے تعین میں تصورات/نظریاتی عوامل زیادہ اہم کردار ادا کرتے ہیں جبکہ اس کی ذاتی زندگی کے ٹھوس تجربات اور ان کی بنیاد پر پیدا ہونے والی تبدیلی کا احساس اتنا اہم کردار نہیں کرتا۔ یہ عقیدہ کہ شعور کا تعین مادی عناصر سے ہوتا ہے یا محض یہ سمجھ کہ پاکستانی خواتین کی اکثریت کس قدر جبر اور استحصال کا شکار ہے، اس سوال کی طرف توجہ دلانے کیلئے کافی ہے کہ آیا ایک عورت اپنے مادی تجربات سے وابستہ عوامل کی نسبت تصورات اور عقائد (جن پر اس کا یقین ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی) جیسے عوامل کو زیادہ اہمیت دے گی۔

صاف ظاہر ہے کہ عوام کے نظریات اور رویوں پر بالا دستی پر مبنی نظریات/ مباحث کے اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ایک ایسے ملک میں جہاں لوگوں کی اکثریت، خاص طور پر

خواتین جہالت کا شکار ہو، سرکاری ٹیلی ویژن نشریات تک رسائی نہ رکھتی ہو اور ایک طویل عرصہ کی اسکول کی تعلیم حاصل کرنے کی سہولت سے محروم ہو، وہاں عوام کو حکمران طبقے کے دنیاوی نظریئے سے ہم آہنگ کرنا ایک مشکل کام ہے اور اگرچہ یہ ممکن ہے کہ اسلام لوگوں کی زندگی میں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتا ہو، مگر یہ بنیاد پرستوں کا اسلام نہیں ہے۔ انتخابات میں شدت پسند جماعتوں کی ناقص کارکردگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب پاکستانیوں کے سامنے اسلام کا ایک ظالمانہ تصور پیش کیا جائے گا تو وہ اسے مسترد کر دیں گے۔

تحریک میں حقوق نسواں کا تصور متعارف کرانا

اگرچہ گذشتہ دس برسوں کے دوران اسلام کے دائرے میں رہ کر کام کرنے کا سوال ویمن ایکشن فورم میں اختلافات کو ہوا دینے کا ممکنہ طور پر اہم سبب بنتا رہا ہوگا، مگر خواتین کے درمیان حقوق نسواں کے تصور اور تحریک کے حوالے سے بھی اختلافات پائے جاتے تھے۔ پاکستانی خواتین کی تحریک میں مجموعی طور پر حقوق نسواں (Femimism) کی اصطلاح استعمال کرنے سے گریز کیا جاتا ہے۔ (۲۷) جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ پاکستان میں خواتین کی تحریک پر بعض اوقات حقوق نسواں کے تصور کی مخالف ہونے کی چھاپ بھی لگا دی جاتی ہے، کیونکہ اس تصور کو ''مغربی'' یا ''اجنبی'' سمجھا جاتا ہے۔ ان الزامات کے پس پردہ حقیقی اسباب کا کھوج لگانے کی ضرورت ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ یہی الزامات مغرب سے آنے والے دیگر تصورات، نظریات اور تحریکوں پر عائد نہیں کیے جاتے۔ اس کے علاوہ مسئلہ محض یہ نہیں ہے کہ پاکستان میں تحریک نسواں مغرب سے درآمد کردہ تحریک ہے یا نہیں بلکہ اس کی جڑیں پاکستانی خواتین کے اپنے ذاتی تجربات میں پیوست ہیں۔

حقوق نسواں کی تحریک پر حملہ کرنے والوں کے درپردہ عزائم کے علاوہ، اس نظریے یا تحریک سے احتراز کی ایک اہم وجہ اس کا حقیقی ادراک کرنے کی اہلیت سے محرومی بھی ہے۔ حقوق نسواں ایک جدوجہد کا نام ہے، خاص طور پر خواتین پر ہونے والے جبر اور ان کے استحصال کے خلاف۔ تاہم اس کے تحت معاشرے کا بحیثیت مجموعی تنقیدی جائزہ لینا بھی ضروری ہے کیونکہ منفی بنیادوں پر ہونے والا استحصال محض جبر کے دیگر طریقوں کے پہلو بہ پہلو وجود نہیں رکھتا، بلکہ دونوں باہم

مربوط ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس صورتحال کا کہ پاکستان میں خواتین کی اکثریت معیشت کے غیر رسمی شعبوں میں غیر مستقل جز وقتی اور کم اجرت کی حامل ملازمتوں پر کام کر رہی ہے، محض یہ سبب نہیں ہے کہ انہیں ایک عورت کی حیثیت سے امتیازی سلوک کا نشانہ بننا پڑ رہا ہے، بلکہ ایک اور حقیقت یہ بھی ہے کہ یہ صورتحال سرمایہ دار طبقے کیلئے محنت کی ''ایک سستی منڈی پیدا کرنے کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔(۲۸) لہٰذا مردانہ غلبے کے نظام یا طبقاتی جبر کے خلاف جدوجہد دیگر عوامل کو نظر انداز کر کے نہیں کی جاسکتی۔

حقوق نسواں کی تحریک کے اندر ایک محدود طبقہ ایسا بھی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ یہ جدوجہد محض خواتین کو مردوں کے برابر حقوق دلانے کا نام ہے، اور اس میں سماج کے اندر ساخت کی وسیع تر تبدیلیوں پر زور نہیں دیا جاتا۔ تاہم اب اس امر کا احساس بڑھتا جا رہا ہے کہ حقوق نسواں کے تصور کو محض جنسی مساوات کے حصول کی کوشش تک محدود نہیں رکھا جاسکتا۔ اس کی وجہ کچھ حد تک تو یہ ہے کہ اس کے تحت خود مردوں کے مابین پائی جانے والی عدم مساوات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ مگر ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خواتین صنف کے علاوہ دوسری خصوصیات یا عوامل کی بنیاد پر بھی مختلف تجربات رکھتی ہیں۔ صرف صنفی امتیاز کو جدوجہد کا محور بنانے کا مطلب یہ ہے کہ ان متنوع تجربات یا عوامل کو نظر انداز کر دیا جائے اور خواتین کے تجربات کو ایک عمومی رنگ دے دیا جائے جنہیں استحصال کی دیگر شکلوں سے کوئی واسطہ نہ ہو۔ حقوق نسواں کی تحریک ہر عورت کی تحریک ہے اور ہونی چاہیے اور یہ صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب اس میں خواتین کے ہر قسم کے تجربات کا احاطہ کیا جائے۔

کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خواتین جو تجربہ کرتی ہیں، خاص طور پر ایک عورت ہونے کی بنیاد پر، وہ جبر کی کسی اور شکل، مثال کے طور پر طبقاتی جبر کے مقابلے میں کم شدت کا حامل ہے۔ ممتاز اور شہید نے بالکل درست طور پر یہ نکتہ عیاں کیا ہے کہ پاکستان میں اونچے طبقے کی خواتین کے لئے صنفی بنیادوں پر جبر ان کے تجربے میں آنے والی جبر کی چند ایک صورتوں میں سے ایک ہے، جبکہ دوسری خواتین کیلئے یہ جبر کی بہت سی صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔(۲۹) تاہم اس حقیقت سے غریب خواتین کیلئے صنفی بنیادوں پر کئے جانے والے تجربات کی اہمیت کم نہیں ہو جاتی۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ''خواتین کے مسائل غریب طبقے کی خواتین کیلئے اتنی فوری اہمیت

کے حامل نہیں ہیں جتنی کہ اونچی طبقے کی خواتین کے لئے۔(۳۰) یہ حقیقت سمجھنی بہت ضروری ہے کہ صنفی مسائل میں مردوں کی طرف سے عورتوں پر مظالم اور خواتین کی معاشی دست نگری کی صورتحال کو حقارت سے دیکھنا اور خواتین کی زندگیوں پر مردوں کا تسلط ہونا شامل ہیں۔ یہ اس طرح کی عیاشیاں نہیں ہیں جو صرف زیادہ مراعات یافتہ خواتین کا مشغلہ ہی ہوسکتی ہیں۔ یہ پانی اور روٹی کی طرح اہم مسائل ہیں اور اکثر زندگی اور موت کی طرح اہمیت اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا ان کے غریب اور محنت کش طبقے کی خواتین پر جو اثرات پڑ سکتے ہیں ان کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی مجبور طبقات کی خواتین کے حوالے سے بات کرتے ہوئے انہیں دوسرے مسائل سے کمتر حیثیت دی جاسکتی ہے۔ صنفی بنیادوں پر کی جانے والی جدوجہد نہ صرف یہ کہ باقی حقائق سے الگ تھلگ نہیں ہونی چاہیے بلکہ یہ بھی کہ اس پر کسی قسم کا کوئی سمجھوتہ نہیں کرنا چاہیے۔

حقوق نسواں کی تحریک کی زیر بحث لائی گئی ایک واضح ساخت کی غیر موجودگی یا فقدان کے نتیجے میں نہ صرف پاکستان میں خواتین کے مسائل کے ادراک میں مشکلات پیش آئی ہیں بلکہ ویمن ایکشن فورم کے اندر بھی اس حوالے سے غیر یقینی کیفیت پائی جاتی تھی کہ کس طرح کے موقف کی حمایت کی جائے اور کس کی نہیں۔ لاہور میں ویمن ایکشن فورم کی طرف سے متذکرہ بالا فیصلہ کہ اپنے آجر سے لڑائی کرنے والی ٹریڈ یونین کی ارکان خواتین کی حمایت نہ کی جائے، کیونکہ ان کی نظر میں یہ خالصتاً حقوق نسواں کا مسئلہ نہیں تھا، دراصل حقوق نسواں کے ایک تنگ نظرانہ اور جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا ہے، کھوکھلے تصور کی غمازی کرتا ہے۔ حتیٰ کہ اس طرح کے تنگ نظرانہ نظریئے کے باوجود اس معاملے کی حمایت کی جانی چاہیے تھی کیونکہ یہ خواتین کی معاشی خود انحصاری اور مردانہ غلبے کی حامل محنت کی رسمی منڈی اور تحریک میں داخلے کے حوالے سے گہرے مضمرات رکھتا تھا۔ ایسے نظر آتا ہے کہ ان خواتین کی حمایت نہ کرنے کی وجہ کا تعلق ویمن ایکشن فورم کی رکنیت کی طبقاتی ساخت اور طبقاتی اور نسوانی تصورات کے تجزیئے میں ناکامی سے زیادہ اور حقوق نسواں کے نظریئے سے کم تھا۔

ممتاز اور شہید کی رائے میں اس طرح کی مثالوں کی بنا پر ویمن ایکشن فورم کو اپنی زیادہ توجہ ''خواتین کے حقوق پر مرکوز رکھنی چاہیے بہ نسبت حقوق نسواں کے تصور کے''۔ مسئلہ یہ ہے کہ اول الذکر بنیادی سماجی تبدیلی کے حوالے سے ضروری حکمت عملیاں فراہم نہیں کرتا۔ حقوق نسواں کے

نظریئے کے تصورات اور تجزیوں سے نجات حاصل نہیں کی جاسکتی۔ حقوق نسواں کا تصوری نظریہ خیالات/سوچوں کا ایسا مجموعہ ہے جو مردانہ غلبے کے حامل سماج اور مرد و عورت کے تعلقات میں فرمانبرداری اور استحصال جیسے عوامل کا تجزیہ کرنے کے ساتھ ہی ان کی سمجھ میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ اس امر کے فہم کیلئے ضروری ہے کہ جدوجہد کس صورتحال کے خلاف اور کس مقصد کے حصول کیلئے کی جارہی ہے تاکہ یہ طے کیا جاسکے کہ تحریک کے لئے کس طرح کے اقدامات اور رہنمائی درکار ہے۔ ویمن ایکشن فورم کے اندر بہت سے اختلافات ایک مربوط اور مستحکم نظریاتی بنیاد کے فقدان کا نتیجہ دکھائی دیتے ہیں اور یوں یہ تنظیم ایک خاص پس منظر اور اپنے انفرادی ارکان کے ایک خاص رجحان کی لپیٹ میں آکر رہ گئی ہے۔

علاوہ ازیں اس مسئلے سے نجات حاصل کرنے کیلئے حقوق نسواں کے نظریئے سے قریبی رابطہ رکھنے ضروری ہیں جو ویمن ایکشن فورم کو ماضی میں پیش آتے رہے، مثلاً حمایت کے حصول کیلئے مردانہ غلبے کے تصور کے بعض پہلوؤں سے سمجھوتہ کرنا۔ ممتاز اور شہید کا کہنا ہے کہ ''[ویمن ایکشن فورم کی] معاشرے کے وسیع تر طبقے میں شعور اجاگر کرنے اور ان کی ڈھکی چھپی، اگر واضح نہیں تو، حمایت کے حصول کی خواہش کا مطلب یہ تھا کہ پاکستانی روایات کے لئے نرم گوشہ رکھ کر ایک خالص نسوانی نظریئے پر سمجھوتہ کرلیا گیا'' (۳۲)۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا، مثلاً کے طور پر، کہ اس کی اراکین نے عوامی مقامات پر تمبا کونوشی چھوڑ دی اور اس کے ساتھ ہی یہ تشویش بھی چائے جانے لگی کہ کھلے میدان میں ہونے والے عوامی کھیلوں سے خواتین کی علیحدگی کے خلاف تنظیم کے مظاہرے اس کی عوامی حمایت کو نقصان پہنچائیں گے۔ تاہم اگرچہ خواتین تمبا کونوشی اور عوامی سطح کے کھیلوں میں خواتین کی شرکت جیسی روایات پاکستان کی مردانہ غلبے کی حامل ثقافت کے لئے باعث ذلت ہوسکتی ہیں، اور یہ بھی کہ یہ ایسے مسائل نہیں ہیں جو پاکستانی خواتین کی اکثریت پر اثر انداز ہوتے ہوں، پھر بھی یہ ایک حقیقت ہے کہ ملک میں خواتین کھلاڑی بھی موجود ہیں اور تمبا کو نوشی کی خواہش مند خواتین بھی موجود ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ویمن ایکشن فورم حقوق نسواں کی تنظیم ہے یا پھر وہ ان لوگوں کی صفوں میں شامل ہونا چاہتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خواتین ایک مخصوص طرز عمل کا مظاہرہ اس لئے نہیں کرسکتیں کیونکہ وہ خواتین ہیں۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آیا ایسے معاملات پر کسی کا موقف اس عقیدے پر مبنی ہے کہ وہ، واقعی، غلط ہیں یا اس حقیقت

پر کہ وہ دوسروں کی نظر میں غلط ہیں، دونوں صورتوں میں نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے۔ کسی کو بھی تحریک سے دور نہ رکھنے کی خواہش کی بناء پر یہ خطرہ پیدا ہو جاتا ہے کہ مردانہ غلبے کی حامل ثقافت یا روایات کو للکارنے کا عمل رک جائے گا اور یوں خود خواتین ہی الگ تھلگ ہو کر رہ جائیں گے۔

نتائج

گذشتہ دس برسوں کے دوران پاکستانی عورتوں نے ثابت کر دکھایا ہے کہ وہ خواتین کو عوامی دائرے سے دور رکھنے اور ان کے قانونی حقوق میں کمی کرنے کی ریاستی کوششوں کے آگے ہتھیار نہیں ڈالیں گی۔ اس حوالے سے اگرچہ مضبوط ارادوں کا اظہار کیا گیا ہے، تاہم خواتین کی تحریک کے اندر مخصوص رجحانات، جنہیں یہاں زیر بحث لایا گیا ہے، اس تحریک کو خاطر خواہ طور پر کمزور کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال پاکستان میں خواتین کی تحریک کے اندر بیورو کریٹک شاخ کی موجودگی ہے جو خواتین کی بھلائی کے پروگرام اور پالیسیاں تشکیل دینے کی کوشش کرتی ہے۔ خطرہ یہ ہے کہ یہ ان سماجی اداروں کی انتہائی تنگ نظرانہ تعریف کرے گی جو تبدیلی کا تسلیم شدہ ہدف ہیں اور ان اداروں کو فہرست سے ہی خارج کر دیں جن کو ہاتھ ہی نہیں لگانا۔ پاکستان میں خواتین کی یہ بھی کوشش رہی ہے کہ روایتی تنظیموں اور اداروں اور سرکاری انتظامی ڈھانچوں کی حدود سے باہر نکل کر تبدیلی کے لئے متحد ہو جائیں۔ تاہم افسر شاہی کی سرپرستی یا مزاج کی حامل خواتین تحریک کی رجعت پسندی سے باہر نکلنے کا انحصار زیادہ تر اسی بات پر ہے کہ آیا تحریک حقوق نسواں کے محاذ پر ثابت قدمی سے جمے رہنے اور اسلام کے دائرے کے اندر رہ کر کام کرنے کے نظریئے کو ترک کر دیتی ہے۔

پاکستان میں خواتین کی تحریک کے ایک انقلابی، غیر مذہبی اور خالص حقوق نسواں کی تحریک میں ڈھل جانے کی راہ میں بہت سی مشکلات حائل ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ پاکستان میں بڑے پیمانے کے سیاسی نظریات/ مباحث کے اندر غیر مذہبی نظریئے کی کھلم کھلا حمایت کرنے کی اہلیت بتدریج ختم ہو چکی ہے۔ خواتین کو اس رجحان کا لازماً مقابلہ کرنا چاہیے۔ صاف ظاہر ہے کہ ایک لادین نظریات کی حامل ریاست خواتین کے حقوق کیلئے کسی ضمانت کی حیثیت نہیں رکھتی۔ تاہم اسلام کو ریاست سے، قوانین سے، تعلیمی نظام سے، ذرائع ابلاغ سے اور دوسرت اداروں سے

الگ کرنے کی بات چیت کی اہلیت سے محرومی کے نتیجے میں شریعت بل کے خلاف رواں تحریک غیرموثر ہونا شروع ہوگئی ہے۔ بہت سے سیاستدان اس مفروضے کی صداقت پر سوال اٹھائے بغیر کہ اس امر کو یقینی بنانا ریاست کی ذمہ داری ہے کہ تمام شہری اسلامی قوانین کے مطابق زندگی گزار رہے ہیں، اور یہ کہ شریعت کو ایک خاص گروہ کی تشریح کے مطابق، پاکستان کے اعلیٰ ترین قانون کی حیثیت حاصل ہونی چاہیے، شریعت بل پر حملے کے طریقے سوچ رہے ہیں۔ ترقی پسند قوتوں کو چاہیے کہ غیر مذہبی جمہوری مباحثے میں اس رجحان کو بڑھنے سے روکیں اور ماضی کی طرح جیسا کہ خواتین تحریک کے کچھ حصوں کے علاوہ دوسری تنظیموں میں بھی دیکھنے میں آیا ہے، اس کے آگے ہتھیار نہ ڈال دیں۔

شریعت بل کے خلاف جدوجہد میں خواتین کی تحریکیں اور ویمن ایکشن فورم اکیلے نہیں ہیں اور بھی بہت سی تنظیمیں جو ریاست کے اندر ملاؤں کی بڑھتی ہوئی طاقت کا خطرہ محسوس کرنے لگی ہیں، اس کی مخالفت میں پیش پیش ہیں۔ پاکستان میں سیکولر جمہوری سیاست کے دوبارہ استحکام کی طرف پیش قدمی کے حوالے سے بہت سی تنظیمیں سرگرم عمل ہونے کی خواہش رکھتی ہیں۔ اس لئے خواتین کی تنظیمیں سیاسی اور سماجی تبدیلی کے لئے جدوجہد کرنے والی دوسری تنظیموں سے روابط استوار کرکے خود کو مستحکم بنا سکتی ہیں۔ اس طرح کے کچھ روابط، خاص طور پر ویمن ایکشن فورم کی کراچی شاخ کی طرف سے پہلے ہی استوار کئے جا چکے ہیں۔ تاہم ایک مسئلہ جو ہمیشہ سر اٹھاتا ہے وہ یہ ہے کہ جب اس طرح کے روابط ایک مرتبہ استوار ہو جاتے ہیں تو خواتین کے مسائل دوسرے مسائل کے مقابلے میں کمتر اہمیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس امر کا انحصار کہ مشترکہ نظریات رکھنے والی تنظیمیں کس حد تک ایک دوسرے کے قریب آسکتی ہیں غالباً ویمن ایکشن فورم اور دوسری تنظیموں پر اس قدر نہیں ہے جتنا اس پر کہ آیا بائیں بازو کی تحریکیں حقوق نسواں کی تحریک کو اپنی جدوجہد کا حصہ بنانے پر تیار ہیں یا نہیں۔

اس کوشش کے ساتھ ہی کہ خواتین کی تحریک میں سیکولر نظریات کو بھی شامل کر لیا جائے پاکستانی خواتین کی روزمرہ زندگی کے مسائل پر پہلے سے کہیں زیادہ توجہ دینے کا سلسلہ بھی شروع کرنا چاہیے۔ خواتین کی تحریک کی کوششوں کا رخ اس سمت میں بدلنے کے حوالے سے ایک ممکنہ نکتہ آغاز پاکستان میں عورتوں کی زندگی اور ان کی حیثیت پر تحقیق اور جائزے کے عمل کو آگے

بڑھانا ہوسکتا ہے۔ پاکستان میں عورتوں کی اکثریت کی صورتحال بہت حد تک نامعلوم، تحقیق کے دائرے سے باہراور ناقابل جائزہ ہے۔ جوتھوڑی بہت معلومات اس حوالے سے میسر ہیں وہ اکثر و بیشتر ناقص طریقہ تحقیق کی بناء پر نادرست ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر پاکستان میں معاشی لحاظ سے متحرک خواتین کا سرکاری اندازے کے مطابق تناسب مضحکہ خیز حد تک کم ہے۔ پاکستانی خواتین کے حوالے سے درست معلومات کے فقدان کی بنا پر دوسرے لوگوں کو موقع مل جاتا ہے کہ وہ ان کے ایماء پر نکتہ نظر پیش کریں، یہ جانے بغیر کہ اگر خود انہیں موقع فراہم کیا جائے تو وہ کیا کہیں گی۔ خواتین کی تحریک کے لائحہ عمل کی بنیاد اس امر کے علم، نہ کہ مفروضے پر، رکھنی چاہیے کہ ان کے لئے کون سے مسائل اہمیت رکھتے ہیں اور یہ کہ عورتوں کو تحریک میں شمولیت کے حوالے سے کسی طرح متحرک کیا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ، پاکستان میں خواتین کی تحریک کیلئے یہ بھی مفید رہے گا کہ وہ دوسرے ممالک میں خواتین کی تحریک کا جائزہ لے اور دیکھے کہ ان تحریکوں نے اپنے لئے کس طرح حمایت حاصل کی تھی اور حقوق نسواں کے نظریئے پر حملے کے جواب میں کیا دفاعی حکمت عملی اختیار کی تھی۔ مغربی ممالک سمیت بہت سے دوسرے ممالک میں بھی جو لوگ خود کو حقوق نسواں کا حامی کہلواتے ہیں انہیں بھی برائے نام ہی زیادہ سماجی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح ثقافت یا اس کے چند ایک پہلوؤں کو حقوق نسواں کے تصور پر حملے کیلئے استعمال کرنے کی کوشش صرف پاکستان تک ہی محدود نہیں ہے۔ ان تمام رکاوٹوں کے باوجود بہت سے ممالک میں حقوق نسواں کی مضبوط تحریکیں وجود میں آچکی ہیں۔ ویمن ایکشن فورم نے پاکستان سے باہر خواتین کی بہت سی تنظیموں اور تحریکوں سے روابط استوار کر لئے ہیں۔ اس سمت میں سفر جاری رہا تو خواتین کی تحریک کے استحکام اور علم میں مزید اضافہ ہوگا: یعنی پاکستان سے باہر خواتین کی تحریکوں سے اس کی مماثلتوں اور پاکستان کی طرز پر مخصوص انداز میں پروان چڑھے ہوئے مردانہ غلبے کے نظام کی اہم خصوصیات کا علم۔

حتمی بات یہ کہ خواتین کی تحریکوں کے تاریخی تجزیئے کے ذریعے پاکستان میں اور پاکستان سے باہر حقوق نسواں کی مضبوط تحریکیں استوار کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ خواتین پر ہونے والے جبر اور ان کے استحصال کی سمجھ کے حوالے سے بنیادی ساخت کی تشکیل کیلئے ماضی میں کی جانے والی سرگرمیوں اور کام کے نظریاتی اور عملی دونوں قسم کے مضمرات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ صرف

اس طرح کی کوششوں کے ذریعے ہی یہ ممکن ہے کہ ہم خواتین کے حقوق کی تحریک کے حوالے سے ذمہ داری کی نوعیت کو سمجھنے کے ساتھ ہی مستقبل میں اپنانے کیلئے حکمت عملیاں تیار کر سکیں۔

خواتین، قوم پرستی اور جنگ: ''جنگ نہیں محبت'' ☆

ردا آئیوسووک

میں خواتین اور قوم پرستی کے درمیان تعلق کا تجزیہ کرتی ہوں اور ساتھ ہی یہ دلیل بھی دیتی ہوں کہ ''دوسرے'' کے ساتھ خواتین کی شناخت اور تعلق کی نوعیت مردوں کے ساتھ ان کے تعلق کی نوعیت سے مختلف ہے، لہٰذا خواتین اگر قوم پرست سرگرمیوں/تحریکوں میں شرکت اختیار کرتی بھی ہیں تو یہ اتنی متشدد انداز میں نہیں ہوتی۔ یہ بھی درست ہے کہ ایسا ''تاریخی'' وجوہات کی بناء پر ہی ہو سکتا ہے اور اس کی کوئی ''فطری'' وجوہات نہیں ہیں۔ میں مزید یہ دلیل پیش کروں گی کہ قوم پرستی کی ساختیں بنیادی طور پر سماج پرستی (homosocial) پر مبنی ہوتی ہیں اور اپنی ہی قوم کی خواتین کے لئے مخاصمت کا جذبہ ''دوسرے'' پر حملے کی اولین شکلوں میں سے ایک شکل ہے اور ''شدید قوم پرستی' پر مبنی ہے۔ میں آج (۲۰۰۴ء) مزید یہ کہوں گی کہ میں ''معتدل قوم پرستی'' پر یقین نہیں رکھتی۔

خواتین کو حق رائے دہی عطا کرنے کی برطانوی تحریک اس وقت ایک بے ربط اختتام کو پہنچ گئی جب خواتین کا ایک انسان کے طور پر اور ایک اختلاف اور منفرد شناخت کی علامت کے طور پر تضاد تاریخی اہمیت اختیار کر گیا۔ یہ سب کچھ پہلی جنگ عظیم کے دوران ہوا جب خواتین کی حق

رائے دہی کے حامیوں نے جنگی ساز وسامان تیار کرنے والے کارخانوں میں کام کرنا شروع کر دیا اور انہیں جیلوں سے اس شرط پر رہا کیا گیا کہ وہ حب الوطنی کے جذبات کا مظاہرہ کرنے کے ساتھ ہی خواتین کو حق رائے دہی عطا کرنے کا مطالبہ کرنے والی تحریکوں سے دور رہیں گے۔ وہ پہلے کیا تھے ''عورتیں'' یا ''قوم'' کے ارکان؟ جیسا کہ جین مارکس لکھتی ہے ''پہلی جنگ عظیم نے برطانیہ میں خواتین کی تحریک کو عملی طور پر تباہ کر کے رکھ دیا، بڑے پیانے پر ان عورتوں کی غیر معمولی تحریک جنہوں نے تعلیم، حق رائے دہی اور شادی، طلاق، بچوں کی تحویل اور مزدور روایات کے حوالے سے قانون سازی کے عمل کے حقوق کے سلسلے میں سیاسی انصاف اور مساوات کے حصول کی ۵۰ برس تک جدوجہد کی''۔ (مارکس ۱۹۸۹:۱۲۹)

بعدازاں خواتین کو جنگ کے دوران ایک مخصوص رویئے کا مظاہرہ کرنے کے صلے میں حق رائے دہی عطا کر دیا گیا۔ جنگ اور قوم پرستی کے تصورات کو حقوق نسواں کی تحریک ترک کر دینے کے لئے استعمال کیا گیا، جس میں یہ کہا گیا تھا کہ خواتین کو حقوق نسواں اور جنگی کوششوں کے درمیان اور ایک عورت کے طور پر اپنی شناخت اور ایک قوم کی رکن کی حیثیت سے اپنی شناخت کے درمیان کسی ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔

چنانچہ اس کے نتیجے میں حقوق نسواں کی تحریک دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ ایک طرف وہ خواتین تھیں جنہوں نے امن اور صلح جوئی کا موقف اختیار کیا اور دوسری طرف وہ جنہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ وہ اسلحے کے کارخانوں میں کام کر کے یا محاذ پر ایمبولینس گاڑیاں چلا کر اپنے مردوں کی معاونت کریں گی۔ امن پسند خواتین اقلیت میں رہ گئیں۔

اسی طرح کی صورتحال سوشلزم کے زوال کے بعد بھی پیش آئی تھی۔ مشرقی یورپ کے بعض (سابقہ) ممالک میں گذشتہ ۱۵ برس کے عرصے میں خواتین کی تحریک بھی زیادہ ''ہنگامی نوعیت کے'' سیاسی مقاصد کی بناء پر دم توڑ گئی۔ مشرقی یورپ میں خواتین کے حقوق کے لئے کام کرنے والی کچھ خواتین رہنما تو زیادہ بنیادی نوعیت کے کمیونسٹ مخالف اثرات کی لپیٹ میں آ گئیں، جبکہ کچھ اور خواتین، بالکل انہی وجوہات کی بناء پر کھلم کھلا قوم پرست تحریکوں میں شامل ہوگئیں۔ مشرقی یورپ کی بعض خواتین رہنما ایسے ''سوشلسٹ'' تصورات کے ساتھ وابستہ رہیں جنہیں بعض اوقات تیز جارحانہ قوم پرستی کے جذبات کہا جا سکتا ہے جیسا کہ سربیا کی مثال سے ثابت ہوتا ہے اور

ضروری نہیں کہ وہ ترقی پسندانہ ہوں۔خواتین تحریک کی ایک محدود سی اقلیت ہی منقسم اور آزاد رہی۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ ہی تبدیلی اور تصادم کے عوامل کی بناء پر حقوق نسواں کی حامی نئی تنظیمیں، مصروفیات اور ہنگامی صورتیں سامنے آگئیں اور تعجب خیز طور پر اس صورتحال کا فائدہ حقوق نسواں کی عوامی سرگرمی، اشاعت، امن، انسانی حقوق اور امدادی سرگرمیوں کی ان کوششوں کو ہوا جن کا ہدف سرحدوں سے ماورا آبادیاں تھیں نہ کہ بذات خود کارکنوں کی ترقی و فروغ۔اس مفہوم میں سوشلزم کے زوال کے بعد ابھرنے والی تبدیلی اور اس کے ساتھ ہی تصادم کی لہر بھی، موخر الذکر سابق یوگوسلاویہ کے ممالک میں، خواتین کا ایک نمایاں سیاسی مکتب فکر تھی۔

اس کے ساتھ ہی حقوق نسواں کی منظّم تحریک کا ایک بڑا حصہ اور نئی خواتین تحریک ان جگہوں پر منظر عام پر آنیوالی نئی صلح پسند تحریکوں کے ساتھ یا تو ضم ہوگئیں یا پھر اصل میں بذات خود نئی سیاسی تحریکوں کی شکل میں آگئیں، جہاں قوم پرستی پر مبنی خانہ جنگیاں اور علاقے فتح کرنے والی جنگیں یا تو منڈلا رہی تھیں یا لڑی جا رہی تھیں۔دونوں صورتوں میں، یعنی اس وقت کے برطانیہ میں اور تبدیلی کے مرحلے کے آغاز یا تبدیلی کی بناء پر ہونے والے تصادم کے آغاز پر بعض سابقہ سوشلسٹ ممالک میں، حقوق نسواں کی تحریکیں یا تو تقسیم کے عمل کا شکار تھیں یا پھر انہیں از سر نو منظّم کرنے کی ضرورت تھی۔

بہت کچھ داؤ پر لگا ہوا ہے، نہ صرف خواتین کیلئے بلکہ، خواتین کے ذریعے جمہوریت کیلئے بھی ، خاص طور پر مشرقی یورپ کے ان ممالک میں جہاں خواتین کو سوشلزم کے زمانے میں حاصل ہونے والی رسمی انسانی حقوق کو خطرات لاحق ہیں۔مشرقی یورپ کے بعض ''سوشلسٹ ممالک، مثلا جرمن ڈیموکریٹک ری پبلک (GDR) یا یوگوسلاویہ، میں خواتین کی صورتحال، خاص طور پر تولیدی حقوق، اجتماعی حقوق اور خواتین کے کام اور خاندان کے لئے فائدہ مند سماجی خدمات کے حوالے سے رسمی طور پر مغرب کے مقابلے میں کئی لحاظ سے بہتر تھی۔یہ نہیں کہ خواتین کی حقیقی صورتحال بہتر تھی کیونکہ اس حوالے سے یہاں کوئی موازنہ ممکن نہیں ہے، بلکہ ایک لحاظ سے انسان دوستی اور ہمہ گیر مساوات پر مبنی ایک ایسا عمومی ماحول، جو خاص طور پر حقوق نسواں کے تصور کے مطابق تو نہیں مگر خواتین کیلئے فائدہ مند ضرور تھا۔

اس کے باوجود یہ ان ممالک کی عورتیں ہی تھیں جو مردوں کے ساتھ ساتھ اسی سوشلزم کی ہی

مخالفت پر کمر بستہ ہوگئیں جس نے ان کو یہ حقوق ادا کئے تھے۔ یہ خواتین سوشلزم کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ہی ان حقوق کو برقرار بھی رکھنا چاہتی تھیں جو انہیں سوشلزم نے ہی عطا کئے تھے۔ یہ مسئلہ مشرقی جرمنی میں خاص طور پر نمایاں تھا جہاں خواتین نے ان مخصوص حقوق کی برقراری کیلئے شدید جدوجہد کی جنہیں سرمایہ دارانہ نظام کے لوٹ آنے سے خطرہ تھا۔

علاوہ ازیں سابق یوگوسلاویہ کے اندر ماضی قریب میں ہونے والی جنگوں کے ایک سلسلے کے دوران یہ زیادہ تر خواتین ہی تھیں جنھوں نے صلح جو/ امن پسند مہموں کے ساتھ ہی انسانی بنیادوں پر مقامی امدادی کارروائیوں کو منظّم کرنے کا کام کیا۔ خواتین ''امن پسندی'' کی زیادہ مہارت رکھتی نظر آتی ہیں اور یہ زیادہ تر خواتین ہی ہیں جو جنگ میں مصروف ملکوں میں امن تحریکیں چلا رہی ہیں۔ یہ صرف جزوی طور پر اس لئے کہ مرد فوج چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں اور اس لئے کہ مرد فوج چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں اور اس لئے عوامی سطح پر کارکنوں کی حیثیت سے کام نہیں کر سکتے کیونکہ اس طرح ان کو پکڑ کر محاذ پر واپس بھیجا جا سکتا ہے۔

تاہم اس حقیقت کے باوجود کہ خواتین مردوں کے مقابلے میں کم ہی جنگ کی طرف رجوع کرتی ہیں (یقیناً انہیں روایتی طور پر طاقت، اسلحے اور بڑی بڑی مشینوں سے دور ہی رکھا جاتا ہے) وہ، اس امر کے علم کے بغیر، جنگ جیسی غیر انسانی سرگرمی میں شریک بھی ہوتی ہیں کیونکہ یہ نظام اور اس کی علامتی درجہ بندی (۲) ایسی ہوتی ہے جو جنگی حکمت عملی کے ساتھ ہی غالب گروہ کی حمایت کرتی ہے، وہ غالب گروہ جو تاریخی طور پر مردوں پر ہی مشتمل ہوت ہے اور یہ بھی غالب صنف ہی ہوتی ہے جو جنگی ''مفادات'' کا تعین کرتی ہے اور بعد کے مرحلے، یعنی امن کے مرحلے کے ''مفادات'' کا بھی، کیونکہ مذاکرات کا عمل بھی یقیناً عسکری قائدین کے ہاتھوں میں ہوتا ہے، اگرچہ ان مفادات کو صنفی امتیاز سے بالاتر اور عالمی (انسانی) اقدار کا حامل سمجھا جاتا ہے۔

سماجی طور پر کمزور فریق جو کام کرتا ہے، اسے ہوسکتا ہے کہ ریاست اسی فریق کے مفادات کے خلاف استعمال کرے۔ ذیل میں جو کچھ دیا جا رہا ہے اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ سابقہ یوگوسلاویہ میں ہونے والی جنگ بہت سے اہم پہلوؤں سے کسی طرح ایک ''برادرانہ' معاملہ تھا نہ کہ ''خواہرانہ''۔

I

اس صورتحال کے ادراک کے لئے یہ ضروری ہے کہ جنگی ڈھانچے کے اندر عورتوں اور مردوں کے لئے علامتی طور پر کس طرح کے خطرات پوشیدہ ہوتے ہیں، کیونکہ صنف اس کیلئے ایک اہم تنظیمی اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ علامتی درجہ بندی اور سماجی روابط کی خصوصیت ہے کہ طاقت کا ہر مرکز اپنے نمونے کے طور پر پہلے سے موجود طاقتی مراکز کو استعمال کرتا ہے، جہاں ممکن ہو خود کو ان نمونوں کی بنیاد پر نمایاں کرتا ہے۔ دو حصوں پر مشتمل نمونے اور خاص طور پر صنف کے دوہرے نمونے طاقت کے وہ علامتی نظام ہوتے ہیں جن کے ذریعے علامتی نظام کام کرتا ہے اور جن کی بنیاد پر وہ کود کو نمایاں کرتا ہے۔ اس طرح کی نظریاتی تشکیل (Porjection) کی بنیاد پر روایات اور تسلط کا ''جواز'' پیدا کیا جاتا ہے۔ خاص طور پر جنگ اور قوم پرستی کی انتہائی صورتیں صنفی عدم مساوات کے نمونوں پر غالب آ کر انہیں اپنا لیتی ہیں، تا کہ انہیں جواز کے حوالوں کے طور پر استعمال کیا جا سکے وہ صنف کی بنیاد پر تعریف کو اپنے مفاد کے لئے استعمال کرتے ہیں اور خود کو اس تفریق کے خاکے کے مطابق منظّم کر لیتے ہیں۔ صنفی درجہ بندی کو جو اپنی تسلیم شدہ صورت میں عالمی طور پر ابھی بھی ''فطری'' سمجھی جاتی ہے، مماثلت کے ذریعے دوسری تفریقوں کے جواز کے لئے ایک نمونے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی لئے یہ غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے اور ایک رسمی شکل میں موجود عدم مساوات یا نا انسافی کی صورت میں دوبارہ منظر عام پر آ جاتی ہے۔

اس عمل کے دوران دشمن، جس کا تعلق دوسری قوم سے ہوتا ہے، دوسرے/مخالف فریق کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جس طرح کہ غیر منصفانہ صنفی تفریق میں عورت کی حیثیت ہوتی ہے۔ بہت سی صورتوں میں ان کی تسلط یا غلبے کے مقصد کے لئے نشاندہی کی جاتی ہے اور دوسرے (Other) کو ''نسوانی'' خصوصیت عطا کر دی جاتی ہے۔ اس طرح نسوانی اور عورت کی کمتر حیثیت کے حوالے سے مردانہ نظام میں ایک عمومی اتفاق رائے کو فیصلہ کن عنصر کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ قوم پرستی کے علامتی نظام، کو اپنے غلبے کے بالواسطہ وسیلے کے طور پر درحقیقت ''دوسرے'' کی ساخت تیار کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ یہ ''دوسرا'' اس کا ایسا جز وترکیبی ہوتی ہے جسے منفی رنگ دینے کے ساتھ اسے ایسی اقدار کے ساتھ منسوب کر دیا جاتا ہے جو نسوانی سمجھی جاتی ہیں۔

قوم پرستی میں صنف کی مناسبت یا موزونیت کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ صنفی کرداروں اور جنگی کرداروں کے مابین ایک بمقابلہ ایک کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ ہر مرد، شاید مردوں کی اکثریت بھی ضروری نہیں کہ جنگ کی حمایت کرتی ہو، مگر جنگ کا جواز پیدا کرنے والا سارا کا سارا ڈھانچہ اس طرح سے تشکیل کیا جاتا ہے کہ یہ طاقتور کی حمایت میں کام کرتا ہے، خواہ یہ سماجی طور پر، سیاسی طور پر، تاریخی طور پر یا جنگی لحاظ سے طاقتور ہو۔ سیاسی اور علامتی نظام سماجی لحاظ سے صرف اس لئے ''مردانہ'' ہوتے ہیں کیونکہ تاریخی طور پر غالب صنف مرد کی صنف ہے نہ کہ اس لحاظ سے کہ یہ ہر انفرادی مرد یا مردانگی کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ حقیقت میں وہ جب اپنے تسلط سے دستبردار ہونے پر تیار ہو جائیں اور اس حوالے سے واضح کوشش بھی کریں، تب بھی ماضی کی تاریخ سیاسی اور صنفی لحاظ سے غالب گروہ کو حمایت یا جواز فراہم کرتی رہتی ہے۔ تاریخی طور پر حاصل کردہ خصوصی درجات/ مراعات کو محض ترک کرنے کا عزم یا ارادہ ہی ان کے بنیادی اثرات سے نجات حاصل کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ یہ خصوصی درجات غالب گروہ کے ساتھ ''اعمال کے اثرات'' (Karma) کی طرح چمٹے رہتے ہیں کیونکہ ماضی بھی ہمارے حال کا حصہ ہوتا ہے۔

علامتی درجہ بندی کی سطح پر جنگی ذہنیت پر مبنی نظریئے، جنگی ڈھانچے کی غالب شہیر اور نئے ''افسانوی عقائد'' میں استعمال کئے جانے والے فرسودہ ثقافتی یا سماجی عقائد سب کے سب ''جنسی رنگ'' کے حامل ہوتے ہیں۔ ہر اصطلاح بول اور تصور کو ایک جنسی ''قدر'' عطا کی جاتی ہے جس میں نمایاں ترجیح مردانہ خصوصیت کو دی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ مرد ہی ہوتے ہیں جو ''اپنی خواتین کی حفاظت کرنے والے بہادر سپاہی'' ہوتے ہیں، قومی ہیرو صرف مرد ہی ہوتے ہیں اور عورتیں صرف بیٹوں اور فوجیوں کی مائیں ہوتی ہیں۔ یہ صرف مرد ہی ہوتے ہیں جو ''اپنے آپ کو قوم کے لئے قربان کر دیتے ہیں''، ایک مثالی قوم پرست کا نمونہ ہوتے ہیں اور اسلحے کی طرف رجوع کرنے کا فرض اور استحقاق رکھتے ہیں۔ اگر ''ہمارے لڑکوں'' میں جرات (ایک مردانہ خصوصیت کے طور پر) نہ ہوتی تو قوم تباہی سے دوچار ہو جاتی۔

II

کلاز تھیوالیٹ (1987) کی دلیل کے مطابق جنگجو یا مجاہد ہمارے وہ ''بھائی'' ہوتے ہیں جو

ان تمام رسول و رواج کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں جن کی بنیاد گروہی شناخت کے، ان مضبوط احساسات پر ہوتی ہے جن کے پس پردہ قوم کے ''بیٹوں'' کی ایک ہی نسل سے ہونے کا عنصر کارفرما ہوتا ہے (علامتی اور حقیقی، دونوں) وہ اپنے درمیان ''مساوات'' کا رشتہ رکھتے ہیں، مگر اور کوئی ان کے مساوی نہیں ہوتا۔ بھائی چارے کے تصور کی وضاحت، گروہی یا اجتماعی شناخت کی تعمیر/تشکیل ''دوسرے''، یعنی دشمن (بیرونی دوسرا) اور خواتین (اندرونی دوسرا) کو نکال باہر کرنے سے ہوتی ہے۔ ''بھائیوں'' کو کسی گروہ یا تنظیم کے ساتھ منسلک ہونے اور دوسروں کو خود سے الگ کرنے اور ان پر غلبہ پانے کے تصور سے ہی اپنی شناخت کا احساس ہوتا ہے۔ ''بھائیوں'' کی شناخت کی تشکیل کے مواقع جتنے زیادہ ہوں گے اتنا ہی ان کا ظلم وستم زیادہ ہوگا۔ ایک عورت کا تصور منقسم (split) ہوتا ہے، ''ہماری'' عورتیں ''سفید'' (اچھی) ہیں، دشمن کی عورتیں ''سرخ'' (بری) ہیں۔ اس مفہوم میں ''بھائی چارا'' ایک اجتماعی شناخت کے حوالے سے تشکیل پاتا ہے، جب کہ خواہرانہ یگانگت کی اجتماعی شناخت نہیں ہوتی۔ بھائی چارے کے تاریخ بھی ان مذہبی درجہ بندیوں کی بناء پر طویل تر ہوتی ہے، جو اس صورت میں بھی بھائی چارے ہی کہلاتے ہیں جب ان میں خواتین بھی شامل ہوتی ہیں یا وہ خواتین پر ہی مشتمل ہوتے ہیں۔

یہ ''بھائی چارے'' قوم پرستانہ تنازعات میں کام کرتے ہیں۔ قوم پرستی کی مختلف اقسام ہیں، جن میں سامراج مخالف، نوآبادیات مخالف اور وہ قوم پرستی شامل ہوتی ہے جو استحصال یا سیاسی غلبے کے خلاف سرگرم ہوتی ہے۔ چند عشرے قبل کی، مابعد نوآبادیاتی دور کی اولین نوآبادیات مخالف اور امراج مخالف لڑائیوں اور مزاحمتوں میں قوم پرستی کم از کم ہم تیسری دنیا والوں کے لئے ایک مثبت مفہوم یا تعبیر کی حامل تھی۔ تاہم یہ اس زیر نظر مقالے کا ایک بنیادی مفروضہ ہے کہ وہ ''انتہا پسندانہ قوم پرست تحریکیں'' جو بیسویں صدی کے اختتام پر یوگوسلاویہ اور دوسری جگہوں پر زور پکڑ چکی ہیں، دو حصوں میں منقسم (bimary) مخالفتوں یا مخاصمتوں کی حامل میکانیتوں کے ساتھ ساتھ لامحالہ ایک طویل جنگ کی طرف لے جاتی ہیں۔ ''انقلابی قوم پرستی'' سے میری مراد ایک انتہائی جارحانہ فتح یا غلبہ، شدید قسم کی قوم پرستی اور/ یا قوم پرستی کی گذشتہ محدود تر شکل کا ایک ترقی یافتہ مرحلہ ہے۔

''انتہا پسندانہ قوم پرستی'' علاقے فتح کرتی ہے، دوسری قوموں کو دور بھگاتی ہے، ''نسلی

صفائی'' کا تصور متعارف کراتی ہے اور دوسرے کی تعریف بھی اسی حوالے سے کرتی ہے۔ سیاسی طور پر مثبت اور صائب تحریک کے اندر سے قوم پرستی تاریخی حالات کے مطابق ایک انتہائی خطرناک صورت بھی اختیار کر سکتی ہے، مثال کے طور پر قومی سوشلزم (نازی ازم)، قوم پرستی یا حتیٰ کہ انقلابی یا انتہا پسندانہ قوم پرستی کی کوئی سادہ تعریف اس لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ کوئی طے شدہ تصورات نہیں ہیں اور بدلتے ہوئے اجزاء، حقائق اور مراحل عمل کا احاطہ کرتے ہیں۔ ''قوم پرستی'' اور ''انتہا پسندانہ قوم پرستی'' کے درمیان صرف تعداد یا شدت کا فرق ہوتا ہے اور صاف ظاہر ہے کہ تاریخی تناظر کا بھی فرق ہوتا ہے مگر بنیادی یا اصولی نہیں۔

III

خانہ جنگی اور دوسری نسل کش قسم کی جنگیں وہ جنگیں ہوتی ہیں جو بعض زبانوں میں اپنے نام کی مناسبت سے ہی ایک طرح کی صنفی تقسیم اور بلکہ خاندانی ساخت کا تصور اجاگر کرتی ہیں۔ یہ بھائی ہی ہوتے ہیں جو جنگ لڑنے کا فریضہ رکھتے ہیں جبکہ ان کی بہنیں مفروضہ طور پر فرسودہ تصورات یا عقائد کے مطابق صرف بہادر فوجی کیلئے جرابیں بننے یا زخمی کی دیکھ بھال کا کام ہی کر سکتی ہیں۔ انقلابی لڑائیوں کے اندر جو کہ کسی غالب گروہ کو اقتدار سے ہٹانے کیلئے لڑی جاتی ہیں، خواتین کو کچھ نہ کچھ فائدہ حاصل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔

مارگریٹ آر ہیگونیٹ کہتی ہے:

عورتوں کے لئے اطاعت کی جگہ برابری کا مقام حاصل کرنے کی جدوجہد ایک لازمی قسم کی نافرمانی کا عمل ہے اور اس ئے اسے لازماً شاہ/حکمران کے قتل کی مانند نظر آنا چاہیے، عوامی باپ کے قتل کی طرح، نہ کہ برادر کشی کی طرح (ہیگونیٹ ۱۹۹۸:۸۱)

برادر کش جنگوں کے اندر خواتین کیلئے کوئی ''گنجائش'' نظر نہیں آتی۔ یقیناً بہت سے مصنفین بشمول ہیگونیٹ ان جنگوں کی تشریح نسوانیت کے خلاف جنگ کے طور پر کرتے ہیں اور یقیناً ایسا ہی ہے۔

اس تشریح کو تسلیم کرنے سے میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ واقعی خواتین کے خلاف جنگیں ہیں، اگرچہ اس طرح کی جنگیں دیکھنے میں آئی ہیں، مثال کے طور پر حال ہی میں بوسنیا ہرزگوینا یا

روانڈا کی جنگیں جن میں خواتین کے خلاف مظالم خاص طور پر سفاکانہ نظر آتے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ خانہ جنگیوں کے اندر یہ دوسرے کی شمولیت اور دوسرے کے ساتھ مسلسل میل جول کا عمل ہی ہے، جس پر حملہ کیا جاتا ہے۔ مگر یہ نسوانی عنصر ہی ہے جسے ربط باہمی کے اصول اور اس کے ساتھ ہی دوسرے کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ خواتین باطنی سرحدوں اور جسمانی حدود کے حوالے سے مردوں کے مقابلے میں کم تکلیف یا دکھ محسوس کرتی ہیں اور وہ سرحدوں کے بارے میں اتنی حساس نہیں ہوتیں جب تک کہ حملے کی زد میں نہ آ جائیں: اس کے خواتین کے بیرونی، سیاسی سرحدوں کے حوالے سے ''نرم'' سماجی رویے پر اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ وہ ''تمام مقامات کا مقام'' (Irigaray) ہوتی ہیں اور اپنے سماجی وجود کی تشکیل کی جاتی ہے۔ تاریخی لحاظ سے زنانہ اور مردانہ موضوعیت کی تشکیل یا ساخت کی تعمیر مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ خواتین کی موضوعیت تاریخی طور پر کم حمایت کی حامل رہی ہے اور اس لئے خود مختاری کے لئے بھی حمایت کی کمی رہی ہے۔ چنانچہ یہ ایسی غیر واضح / غیر مستحکم حکمت عملیوں بشمول سرحدوں اور تشخص ذات کو اندرونی خصوصیت عطا کرنے کا عمل ہی ہے جس کی وساطت سے خواتین نے خود کو ایک باغیانہ اور بہت ہی خفیہ انداز میں پابند حالات کرنا سیکھ لیا ہے۔

خواتین کے رواجاً عادی ہونے کے ساتھ ہی ان سے یہ توقع رکھی جاتی ہے کہ وہ دوسرے کو شامل کرنے کیلئے مناسب جسمانی اور سماجی طرز عمل کا مظاہرہ کریں۔ خواتین اپنے وجود کے اندر دوسرے کو قبول کرنے کی زیادہ عادی ہوتی ہیں جس کا ثبوت جنسی تعلق اور بچے پیدا کرنے کی ان کی صلاحیت سے ملتا ہے۔ اگرچہ خواتین کی مفروضہ طور پر ماں کی شکل میں مجسم محبت، عورتوں کے لئے بھی ویسے ہی ہے اور اسی جنس سے تعلق رکھتی ہے، تاہم ان کی سماجی طور پر شدت سے حوصلہ افزائی کی جاتی ہے کہ ''دوسرے'' کو قبول کریں اور مرد کی دنیا میں سماجی طور پر متحرک رہین اگرچہ وہ غالب (مردانہ) شکل کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتیں۔ روایتی طور پر بھی خواتین ایک مختلف ثقافت کو آسانی سے اپنا لیتی ہیں اور ایک دوسرے سماجی طبقے میں شادی ہونے کی صورت میں اپنے آبائی ماحول سے جلد دستبردار ہو جاتی ہین بہ نسبت مرد کے، یہ سیکھا بھی جاتا ہے اور کوئی بھی یہ سب سیکھ سکتا ہے۔ انہیں اپنے خاندنی ناموں سے دستبردار ہونے کی ترتیب دی جاتی ہے یا پھر یہ کہ ان کا کوئی بھی خاندانی نام نہ ہو۔ بعض روایات میں جیسا کہ ہندوؤں میں، خواتین بعض اوقات اپنے خاندانی نام

بھی شناخت کی علامتی تبدیلی کے طور پر ترک کر دیتی ہیں۔ حتیٰ کہ خود عورتوں کی شناخت ذات کے دائرے میں بھی خواتین سماجی طور پر ''دوسرے'' سے زیادہ ربط رکھتی ہیں (اسے سمجھنے کا ایک مثبت طریقہ) خاندان کے حوالے سے اپنی مضبوط شناخت اور دوسروں کیلئے وقف ہو جانے کی تاریخی اور سماجی رضا مندی کا مظاہرہ کرتے ہوئے۔ خواتین کیلئے حدود و قیود نسبتی بنادی جاتی ہیں نہ کہ روابط میں رکاوٹ، داخلی اور خارجی گنجائش کی تقسیم عورتوں کے لئے کم انتہا پسندانہ/ اساسی اہمیت کی حامل ہے اور وہ دونوں سمتوں میں آسانی سے متحرک رہتی ہیں یا پھر ایک رخ کو چھوڑ کر دوسرا رخ اختیار کر لیتی ہیں۔ معاشرے نے عورتوں کے ساتھ وہ ذمہ داریاں اور صلاحیتیں منسوب کر دی ہیں جو اس کی بقا کے لئے ضروری ہیں اور جن سے مردوں کو برا رکھا ہے۔ تاہم صاف ظاہر ہے کہ کسی پر بھی اگر یہ بوجھ ڈالا جائے تو وہ مقصد پورا کر سکتا ہے۔

خواتین کی وراثتی خصوصیات بھی مردوں سے مختلف ہوتی ہیں اس قسم میں کہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہونے والا مرد دوسری جنس سے جنم لیتا ہے جبکہ عورت اپنی ہی جنس کے اندر سے جنم لیتی ہے۔ بہت سا نفسیاتی تجزیہ اس سادہ سی حقیقت کی سماجی وضاحت کے نتائج پر مبنی ہوتا ہے یہ حیاتیاتی اور سماجی عدم تناسب دونوں کا پہلا اور بہترین ثبوت بھی ہے۔

اس کے ساتھ ہی ''آدمی کی تصوراتی دنیا میں'' ایک مکمل تصویر موجود ہوتی ہے کہ ایک مرد اور اس کی مردانگی کے لئے اور اسی طرح معاشرے کیلئے بھی ''دوسرے'' کی طرف سرحد پار کرنا کتنا خطرناک ہو سکتا ہے۔ یہ تصویر مردانہ طاقت کے اصول کے اندر ابتداء کی پراسرار داستانوں سے پر ہے (مثال کے طور پر، دندانے دار اندام نہانی کا اسرار، سیتا کی باپ کے ہل چلانے سے پیدائش کا اسرار اور انتھینا کا بغیر کسی ماں کے زیوس سے پیا ہونے کا اسرار)

ابھی جن تفریقوں کو زیر بحث لایا گیا ہے وہ جزوی طور پر اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہیں کہ ابھی ماضی قریب میں ہونے والی بلقان کی جنگوں میں بہت سی دوسری جنگوں کی طرح خواتین نسبتاً کم پر تشدد تھیں اور مجموعی طور پر انہوں نے دوسرے فریق کے لئے ہمدردی اور مدد اور ان کا نکتہ نظر سمجھنے کے لئے رضا مندی کا نسبتاً زیادہ مظاہرہ کیا۔ عملی طور پر ریاستی سرپرستی میں کی جانے والی تشدد کی کارروائیوں کی مزاحمت کی سرگرمیوں کو خواتین ہر ممکن طریقے سے منظم کرتی ہیں اور انسانی بنیادوں پر ہر ممکن مدد فراہم کرتی ہیں۔

تاہم اس حوالے سے اب تک جو کچھ بھی کہا گیا ہے اس میں سے کسی نکتے کو بھی اس ناگزیریا حیاتیاتی جبر کی عکاسی نہ سمجھا جائے کہ خواتین کی ''فطرت'' یا ''منزل'' یہی ہے کہ وہ اپنے موجودہ سماجی مقام یا حیثیت کو نہیں بدل سکتیں۔ اس کے برعکس تمام انسانوں کے لئے ''حیاتیاتی'' اور ''سماجی'' کے مابین مستقل ربط باہمی کا سلسلہ جاری رہتا ہے جس کی بناء پر یہ کہنا ناممکن یا بے محل لگتا ہے کہ آیا کوئی چیز ''قدرتی'' ہے یا ''سماجی''۔ میں بات خود اس تفریق کو ہی مسترد کرتا ہوں (۳) اور اس تفریق کے بغیر ''ناگزیریت'' حیاتیاتی جبر کا مسئلہ سر نہیں ابھار سکتا۔ یہ بنی نوع انسان کی خصوصیت کے مطابق ہے کہ انسان فطرت کو اس قدر سماجی بنا دیا جائے کہ معاشرہ ایک قدرتی وحدت بن جائے۔ (۴) اس پہلو سے عورت کو ''تمام مقامات کے مقام'' کے طور پر حیاتیاتی مفہوم میں نہ سمجھا جائے بلکہ اصطلاح کردہ اس نظام کے مفہوم میں سمجھا جائے جہاں خواتین کی رائے کو اہمیت دی جائے گی اور انہیں نمائندگی دینے کے ساتھ ہی نمائندگی کے قابل بھی بنایا جائے گا۔

خواتین، یقیناً تاریخی اور سماجی وجوہات کی بناء پر، علامتی لحاظ سے، مردوں سے بڑھ کر گھلنے ملنے کی گنجائش کی علامت ہوتی ہیں۔ یہ وہی گنجائش (metissage) ہے جسے خواتین تسلیم کرتی، تخلیق کرتی اور جس کی وہ نمائندگی کرتی ہیں، نہ کہ وہ ضروری طور پر خود ہی ہوتی ہیں، جس پر اصل میں ان کی طرف سے حملہ کیا جا رہا ہے جو اپنے ماخذ کو پاک صاف کرنا چاہتے ہیں، انہیں دوسرے سے ''نجات دلانا'' اور دوسرے کی تردید یا انکار کرنا چاہتے ہیں۔ مرکب یا آمیزہ وہ چیز ہے جسے جارح نہ صرف تباہ کر دیتا ہے، بلکہ وہ اسے طاقت کے وسیلے کے طور پر ہتھیا بھی لیتا ہے، کیونکہ یہ زندگی اور ثقافت دونوں کے ماخذ پر ہوتا ہے۔ تخلیق، ثقافتی اور حیاتیاتی دونوں مفاہیم میں آمیزش یا مرکب میں ہی ہوتی ہے اور یوں اسے ہتھیا لینے کی خواہش اور اس کی علامت اور تجسیم کے طور پر خواتین کو قابو میں رکھنے کی ضرورت نمودار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منطق کے حساب سے نہ کہ اتفاق سے، یوگوسلاویہ کی جنگوں میں جارح شہروں کو تباہ کر دیا ہے۔ (۵) شہر ثقافتوں کی آماجگاہ ہوتے ہیں اور ثقافت لازمی طور پر مختلف عناصر کی آمیزش ہوتا ہے اس طرح کہ ثقافت ہمیشہ کسی اور ثقافت کے مفروضے پر قائم ہوتی ہے اور کبھی بھی کسی صاف تختے (tabula rasa) سے آغاز نہیں کرتی۔ تاہم ابھی تک انتہا پسند قوم پرست، متضاد طور پر اور خود کش انداز میں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ثقافت کی ابتداء کسی صاف تختے سے ہوتی ہے۔

تاہم یوگوسلاویہ کا جارح اس بے معنی اور حتمی طور پر خود کو تباہ کر کے رکھ دینے والی جنگ میں ایک قومی ''ہم'' تشکیل کرتا ہے جو بہت شدید قسم کی مردانہ جنسی اور نسلی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے، یعنی ایک ایسا مرد جس میں اور کوئی چیز/ انسان شامل نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کے نتیجے میں ایک بے رحم، جنسی طور پر طاقتور اور نسل پرستانہ بھائی چارے کے اندر سے ریمبو کی طرح کا مجاہد برآمد ہوتا ہے اور نسل پرستانہ جنگی نغمے نہ صرف دشمن قوم کے خلاف بلکہ اقوام متحدہ کی امن فوجوں کے غیر یورپی ارکان (جنہیں بندر کہا جاتا ہے) کے خلاف بھی گائے جاتے ہیں۔ یہ شہر اس نئے ''ہیرو'' کی جائے پیدائش نہیں ہے، جو زیادہ سے زیادہ وحشت آمیز یا درشت قسم کے ایسے سوشلسٹ نواحی شہروں سے دور آتا ہے جن کی بنیاد پر وہ شہر کی پر نفاست اور پر ذوق قسم نسوانی دنیا کا کبھی بھی حصہ نہیں بن سکتا۔ علامتی حوالے سے ایک ایسے شہر کی زندگی جو ابھی شہری تعمیر و ترقی کے ابتدائی مرحلے سے گذر رہا ہو ایک دیہاتی آدمی کی نظر میں ایسے ہوتی ہے جیسے کسی زنانی خصوصیات رکھنے والے کی، کیونکہ یہ زندگی دیہات کی سخت جان اور ''مردانہ'' قسم کی زندگی کے مقابلے میں ایک آسان اور آرام دہ زندگی تصور کی جاتی ہے۔ نیا ہیرو اس سے نفرت کرتا ہے کیونکہ وہ اس سے حسد محسوس کرتا ہے۔ اس کی پرورش ایک ایسی روایتی رزمیہ کہاوت کے ماحول میں ہوتی ہے جس میں اسے کہا جاتا ہے کہ ''زنانیوں کی طرح مت رہو'' یعنی ''بزدل مت بنو''۔ وہ اس جگہ کو تباہ کرنا چاہتا ہے جو اس کی سمجھ سے بالاتر ہے اور جہاں اسے اس کے وجود میں پنہاں خوابوں کے اندر اس کی ذات کے اصل کی تصدیق کر کے کبھی بھی تسلیم نہیں کیا گیا۔ (۶)

ان تمام وجوہات کی بناء پر یہ ساری جنگیں علامتی طور پر نسوانی تصور کی مخالف ہوتی ہیں۔ مگر اس ساری بحث سے یہ نتیجہ نہ نکالا جائے کہ صرف عورتیں ہی ظلم کا شکار ہوتی ہیں؟ ساری کی ساری آبادی ہی مظلوم ہوتی ہے بلا کسی صنفی یا قومی تفریق کے۔

بلاشبہ جنگ اور قوم پرستی عملی طور پر بہت سے پہلوؤں سے نسوانیت مخالف بھی ہیں اور خواتین ایک حقیقی نہ کہ صرف علامتی مظلوم طبقے کے طور پر (اور وہ اکثر اوقات حقیقی معنوں میں مظلوم ہوتی ہیں) ایک بار پھر مخصوص قسم کی تکلیفوں، مظالم، عصمت دری وغیرہ کی ''حق دار'' قرار پاتی ہیں۔ عصمت دری، دوسری چیزوں کے علاوہ، عصمت دری کرنے والے کی طرف سے عورت سے اس آمیزے کو ہتھیانے کا عمل ہوتا ہے جو طاقت کی علامت ہوتا ہے۔

IV

ہمیں قوم پرستی اور جنگ میں دوہری تقسیم کے نمونوں کے کردار کا زیادہ قریب سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے سوچ کے دو حصوں میں منقسم نمونے ایک ''سرکاری'' تناسب کے حامل تصور کے پس پردہ غیر متناسب ساختوں کو چھپا دیتے ہیں۔ اس طرح کی دوہری تقسیم پر مبنی سوچ میں جوڑے کی دو اصطلاحوں میں سے ایک کو نسوانی اور ''کم تر'' سمجھا جاتا ہے اور دوسری کو مردانہ، اس میں نسوانی تصور کو پتھا گورین (Pythagoreans) کے زمانے سے ہی منفی سمجھا جاتا آ رہا ہے جیسا کہ ارسطو کی نکو ماچی ان ایتھکس (Nicomachean Ethics) میں ذکر کیا گیا ہے۔ تصور کے اس طرح کے جوڑوں میں دوسری مثالیں مکمل طور پر متوازی نہیں ہیں مگر ان میں جنسی عنصر لازمی طور پر نمایاں ہے اور ان پر مغربی فکر کی ساری کی ساری تاریخ نے غلبہ جما لیا ہے۔ یہ نمونے اس صورت میں بھی ''جنسی خصوصیت کے حامل ہوتے ہیں'' جب کہ ان کے تحت جنسی تفریق کو واضح طور پر بیان نہ کیا ہو، یعنی اچھا/ برا، دایاں/ بایاں، مربع/ تکون وغیرہ۔

حقیقت میں ہر جوڑے کی دو اصطلاحوں کے درمیان کوئی بالکل درست مماثلت یا تقابل نہیں پایا جاتا۔ جوڑے کی ایک اصطلاح دوسرے سے کم تر ہوتی ہے۔ ماتحت یا کمتر اصطلاح کو خود بخود ہی نسوانی خصوصیت کی حامل اور نامکمل سمجھا جاتا ہے بمقابلہ غالب اصطلاح کے جو کہ مردانہ یا مکمل سمجھی جاتی ہے۔ عناصر کی یہ ترتیب سوچ و بچار سے پہلے ہی کی جاتی ہے۔ (۷) یہ مغربی فکر کے اندر اور اس کے ساتھ دی جاتی ہے اور ہم اسے بلا سوچے سمجھے قبول کر لیتے ہیں جب تک کہ ہم اپنے لاشعور کو خاص طور پر نہ پکاریں۔ دوہری تقسیم پر مبنی سوچ کا یہ نمونہ مسلسل زیر غور لایا اور پروان چڑھتا چلا آ رہا ہے، اور ہماری فکر روایت میں اس قدر فروغ پا چکا ہے کہ اس کا حصہ بن کر رہ گیا ہے۔ سوچ کے اس طرح کے دوہرے نمونے مخالف قوم پرستانہ تصورات اور جنگوں میں بھی حقیقت کا روپ دھار لیتے ہیں۔

چنانچہ ایک بہت ہی قابل ذکر مضمون میں بار برا فری میں (فری میں ۱۹۹۸ء) ایلینی سکاری (Elaine Scarry) کا حوالہ دیتے ہوئے رقمطراز ہوتی ہے:

جنگ ایک ایسا مقابلہ ہے جس میں شرکاء خود کو دو فریقوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ایک ایسی سرگرمی میں مصروف ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں آخر یہ ممکن ہو جائے گا کہ ایک فریق کو فاتح اور دوسرے کو مفتوح قرار دے دیا جائے...... جنگ کے عمل میں شرکت پر رضامندی کا اظہار کر کے شرکاء ایک ایسی ساخت کے اندر داخل ہو جاتے ہیں جو خود اپنی تنسیخ کرتے ہوئے دوہرے پن کی طرح ہے، ایک رسمی دوہرا پن، جو دوہرے پن یا دوئی پر خود اپنے ہی متواتر اصرار کی طاقت کی بدولت وحدت یا اکائی کی صورتحال کے ذریعے اپنے ہی خاتمے اور متبادل کا باعث بن جاتا ہے۔ یہاں سب سے اولین اور اہم وصف یا خصوصیت تبدیلی کا عمل ہے، جنگ میں داخل ہونے کے وقت، کثیر جہتی کی صورتحال سے دوئی کی صورتحال کی طرف، دوسرا وصف تبدیلی کا وہ مرحلہ ہے جو جنگ کے اختتام کے وقت شروع ہوتا ہے، یعنی دوئی یا دوہرے پن کی خصوصیت سے یکتائی (unitary) کی خصوصیت کی طرف (سکاری ۱۹۸۵: ۸۸۔۸۷)

قوم پرستی اور قوم پرستانہ جنگوں میں باپ کی شخصیت یا خاکے (قوم کا باپ) کے ساتھ نسبت کا عمل بھی شامل ہوتا ہے۔ نفسیاتی اصطلاح میں یہ رجوع کرنے کا عمل ہوتا ہے (والدین کے ساتھ نسبت، اپنی اصل کی طرف)۔ ایک ''بلندتر'' یا ''قدیم تر'' منصب کے ساتھ اس رجعت پسندانہ نسبت (اور اس کے نتیجے میں باپ کے خاکے کی دو حصوں یعنی مثبت اور منفی خاکے میں تقسیم) کا مطلب مردوں کے لئے یہ نکلتا ہے کہ وہ اپنی ہی جنس کے اندر پناہ تلاش کرتے ہیں اور عورتوں کے لئے یہ کہ وہ دوسری جنس کے اندر پناہ تلاش کرتی ہیں۔ دونوں صورتوں میں، کیونکہ مرد اور عورت دونوں ہی قوم پرست بن سکتے ہیں، یہ خود ہی منسوب کرنے کا عمل ہی ہے جس کے ذریعے ایک ''سماجی طبقہ'' نہ کہ ''معاشرہ'' تشکیل پاتا ہے۔ سماجی طبقے کی تخلیق دوسرے طبقے سے موازنے کی بناء پر ہوتی ہے، مثلاً ہمسایہ وغیرہ، مگر خواتین یا عورتوں کے لئے یہ ایک دوہری وابستگی کا تعلق ہے۔

یہ اس لئے دوہری وابستگی کا تعلق ہے کیونکہ عورتوں پر قوم سے وفاداری یا محکومیت واجب ہے مگر اس کے ساتھ ہی قومی مفادات اور ان کے عورتوں کی حیثیت سے اپنے مفادات میں تضاد ہو سکتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ باپ کے حوالے سے پہچان کے عمل میں وہ اپنی نسبت ایک ایسی چیز سے کرتی ہیں جو ان سے مختلف ہوتی ہے کہ باپ کے حوالے سے پہچان کے عمل میں وہ اپنی نسبت ایک ایسی چیز سے کرتی ہیں جو ان سے مختلف ہوتی ہے اور یوں وہ باپ کی علامت کے ساتھ ہی خود

اپنی ذات کی علامت کے ساتھ بھی مساوی طور پر سچی ہوں گی بھی اور نہیں بھی۔

باپ کی تصویر یا خاکے کی دو حصوں میں تقسیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''ان کا'' لیڈر (دوسرے نسلی یا لسانی گروہ کا لیڈر) ایک ''بڑا باپ'' ہوگا اور ''ہمارا'' باپ ''اچھا باپ'' ہوگا۔ یہ گروہ خود کو اسی طرح کا ''بلند تر'' اختیار عطا کرتے ہیں جس طرح مذہب کی طرف سے عطا ہوتا ہے اور اس اختیار کے حوالے سے شناخت ان کے تشدد کا جواز فراہم کرتی ہے جو اس اختیار کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہر فرد اس کے لئے اپنی ذاتی شناخت یا پہچان کی اس طرح قربانی دیتا ہے جیسے وہ کسی طاقتور قسم کی غیر معمولی انا کے تابع ہو۔ اس طرح سے تشکیل کردہ گروہ خود کو قوم کہلوانا شروع کر دیتے ہیں اور کسی قومی ریاست کی طرف جھکاؤ کا مظاہرہ کرتے ہیں تا کہ اس طرح انہیں باہر سے وہ ڈھانچہ فراہم کیا جا سکے جو انہیں اندر سے میسر نہیں ہوتا۔ درحقیقت، وہ اپنی شناخت کے لئے دوسروں پر تشدد کا سہارا لیتے ہیں۔

مردوں اور عورتوں کی باپ کے حوالے سے شناخت میں ایک واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اس حوالے سے شناخت کا مطلب مردوں کے لئے ان دوسروں کو نکال باہر کرنا ہے، جو اس بناء پر اسی ایک کے ساتھ ہی نسبت رکھتے ہیں۔ اس کا مضبوط عورتوں کے لئے ایک متناقص صورتحال کا ہونا ہے کیونکہ وہ اس کیساتھ پہچان کرواتی ہیں جو ان سے مختلف ہوتا ہے۔ خواتین کے لئے قوم پرستی کا مطلب محض ایک کی علامتی اصلیت کا خود اپنی طرح کے وجود کے اندر ہوتا یا دوسری (جنس) کو نکال دینا یا علیحدہ کر دینا ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس کیساتھ بقائے باہمی ہوتا ہے کیونکہ باپ کے خاکے کے ساتھ نسبت کا بذات خود مفہوم باہم یک رنگ ہونا اور شمولیت ہوتا ہے اور مثالی صورت میں اس کی نمائندگی ایک رضا مندانہ اور تسلیم شدہ ''جنسی تعلق (incest)'' کی شکل میں ہوتی ہے۔ (۸) اس کے برعکس مردوں کی باپ کے خاکے (مثالی صورت میں ایک فوجی) کے ساتھ وفاداری بنیادی یا اصولی طور پر ''پاکیزگی'' کے احساس یا علم کے ذریعے برقرار رہتی ہے۔ اس کی علامتی نمائندگی ایک تسلیم شدہ مردانہ ہم جنس پرستی یا ہم جنس سماجی زندگی کے طور پر ہوتی ہے، اگرچہ یہ چیز مردوں کو عورتوں کے ساتھ جنسی تعلقات سے نہیں روکتی۔ تاہم عورتوں سے بیزاری کا اظہار کیا جاتا ہے اور ان کے ساتھ تعلق کو ثانوی حیثیت دی جاتی ہے، جیسا کہ کافی حد تک سقراط، افلاطون کی وہ روایت جس طرح حقوق نسواں کے حامیوں یا فوکالٹ کی طرف سے پڑھی گئی ہے، اس کا مطلب

ان کے نزدیک ''دوسرے'' کے اندر/ساتھ ایک علامتی منبع ہے۔

قوم پرستی کے ساتھ عورتوں اور مردوں کی اس مختلف علامتی وابستگی اور اس کے ساتھ ہی اوپر زیر بحث لائی گئی وجوہات کی بناء پر نسوانی قوم پرستی کم شدت اور ہلاکت کی حامل ہے اور خواتین قوم کے دفاع میں تشدد کی طرف کم ہی مائل ہوں گے۔اس کے علاوہ خواتین سماجی طور پر بھی تشدد کی طرف کم مائل ہوتی ہیں۔تاہم ان میں سے کسی کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ خواتین قوم پرستی کے حوالے سے کم تعاون پر مائل ہوتی ہیں اور یوں اس تشدد کی طرف بھی جسے ہم انتہاپسندانہ (مردانہ) قوم پریستی کے اہم رجحانات کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔

قوم پرستوں کو بنیادی نوعیت کے افسانوی عقائد/تصورات کی ضرورت بھی ہوتی ہے اور ان پراسرار عقائد کے تحت ''قوم کی پیدائش'' اور ہماری ''ثقافت'' سب سے پرانی اور شاندار ''مردانہ'' اور ''بہادرانہ'' ہونے کے دعوے کئے جاتے ہیں۔ایک مرد قوم پرست کے لئے اپنے منبع یا ماخذ کو دوبارہ ہتھیانا ضروری طور پر ''قومی'' اور اس کے ساتھ ہی ''جنسی'' علامتی سطحوں پر ایک دعویٰ کی حیثیت رکھتا ہے۔''ماخذ یا منبع'' کا مطلب پیدائش ہوتا ہے اور یہ ''قوم کی پیدائش'' کے ''پاکیزہ'' منبع کے دعوے کے ذریعے ہی ہوتا ہے کہ قوم پرستی کے تصور کی تشکیل ہوتی ہے۔عورتیں اور عورتوں کے اندر ایک منبع مرد قوم پرستوں کے لئے کسی ''پاکیزہ/خالص'' منبع کی ضمانت نہیں ہو سکتے کیونکہ عورتیں علامتی طور پر ایک آمیزے کی نمائندگی کرتی ہیں۔لہٰذا خود اپنی ذات یا اسی طرح کے وجود کے اندر سے منبع یا ماخذ کا جواب (۹)۔خواتین کا برائی کا نمائندہ ہونا یا خواتین کا آمیزے کا نمائندہ ہونا دونوں میں کسی طرح کا تضاد نہیں ہے کیونکہ آمیزہ بذات خود ایک برائی سمجھی جاتی ہے۔

منبع جات یا ماخذ کا یہ پراسرار عقیدہ پھر ثقافت اور روایت میں نتیجے کے طور پر دوسرے کی نفی یا اخراج کا سبب بنتا ہے۔

یوں قوم پرستی، تشدد اور جنگ کو بمعہ اس چیز کے اخراج کے ساتھ اپناتے ہوئے جو مختلف ہے، مردوں کو اپنی پہلے شے، ماں کے لئے محبت کو مسترد کرنا پڑتا ہے، ایک ایسی محبت کے طور پر جو مختلف ہے اور جو ان کی توجہ کو ہٹا دے گی۔یہی وہ مرحلہ ہے جہاں ''بھائی چارے'' کا کردار سامنے آجاتا ہے، اور یہ باپ کی سربراہی کی اس تصور کے خلاف نہیں ہے جس کی بالادستی یہ خود بھی تسلیم کرتا ہے۔لہٰذا اس کا پہلا فریضہ یہ ہوتا ہے کہ ''بہنوں'' کا خاتمہ کرے جس کا آغاز اپنی ہی قوم سے

تعلق رکھنے والی بہنوں سے ہوتا ہے۔لہٰذا بھائی چارے کا اولین دشمن خود گروہ کے اندر ہی موجود ہوتا ہے، داخلی دوسرا، بشمول ان کے اپنے اندر موجود علامتی خواتین اور نسواں اصولوں کے (تھیولیٹ ۱۹۸۷ء) خواتین یا نسوانی کا اعتبار نہیں کرنا۔

V

چنانچہ دوسرے کو نکال باہر کرنے کے طور پر (مردانہ) قوم پرستی کا بنیادی اصول دوسروں کے اندر اور ساتھ منبع یا ماخذ کی نفی کرنا ہے۔ یہ پاکیزگی اور وحدیت کا قومی اور جنسی دونوں حوالوں سے دعویٰ ہے۔ ''قومی'' سبب کی باقاعدہ وضاحت ایک جنسی سبب کے طور پر کی جاتی ہے، ''ہماری'' قوم ''بہادر''، ''راستباز''، ''اخلاقیات'' اور ''مردانگی'' کی حامل ہے۔ دوسری قوم ''کمزور''، ''بزدل''، ''نسوانی'' اور ''بددیانت'' ہے۔ یہ جنسی عنصر ہی ہے جو نمائندگی کی گنجائش اور ساخت کا تعین کرتا ہے، سوچ کا ایک بہت اہم خاکہ اور سیاسی تسلط کا ہتھیار اور علامتی دنیا کا ایک ایسا طریق عمل جس کے ذریعے غالب گروہ اپنی طاقت کا استعمال کرتا ہے۔ خدا، ایک باپ، قوم کے باپ یا سیاسی رہنما کی نمائندگی بیٹے، مرد سے ہوتی ہے جو اس کا سچا نمائندہ اور نقش ہوتا ہے۔ پارلیمان اور عوامی زندگی میں سیاسی نمائندگی کے کاکہ/نمونہ یہی گروہ ہتھیا لیتا ہے جو اس اصولوں کے مطابق اور اس کی بنیاد ہوتا ہے، یعنی آدمی، سفید اور طاقتور۔ اس سے اختلاف کرنے والے باقی سب کی یا تو غلط نمائندگی کی جاتی ہے، یا بری یا پھر نمائندگی کے قابل ہی نہیں ہوتے اور اگر وہ منظر پر آ بھی جائیں تو اصولوں کی تصدیق کرتے ہوئے استثنٰی کے طور پر آتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس غلط نمائندگی کو کھلے عام تسلیم نہیں کیا جاتا۔ یہ مرد (اصول) ہی ہوتے ہیں جو نمائندگی کے نظام میں مردوں (''ایک ہی جنس'') اور عورتوں (''دوسرے'') کی ترجمانی کرتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس کے مخصوص پہلوؤں کی نمائندگی نہیں کریں گے جو مختلف ہے مرد اور عورت کے درمیان بالکل وہی بنیادی عدم تناسب ہے جو نمائندگی کرنے والے اور کروانے والے کے درمیان ہوتا ہے۔ پہلی اصطلاح ''مضبوط تر'' (قواعد کے حساب سے بھی) ہے کیونکہ یہ ایک مساوات کے دونوں جانب ظاہر ہوتی ہے اور ایک بلند تر محیط درجے پر، جیسا کہ انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں ہوتا ہے، چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مرد = مرد اور عورت۔

خواتین نمائندگی کے ساتھ ایک معروض(object) کے طور پر منسلک ہوتی ہیں، وہ جس کی نمائندگی کی جاتی ہے (اشارہ کیا گیا) نمائندگی کرنے والے (اشارہ کرنے والے) کی طرف سے۔ دونوں ایک غیر موثر حیثیت کے حامل رہ جاتے ہیں کیونکہ ان کے نام پر کوئی اور بولتا ہے۔ سیاسی طور پر ان کی صورتحال پیچیدہ ہوتی ہے۔ یہ یقیناً بہتر ہوتا ہے کہ دوسرا نمائندگی کرنے والا ہو بہ نسبت اس کے کہ کوئی نمائندگی ہی نہ ہو (جو کہ حقیقی متبادل ہے) مگر اس سے بھی بہتر یہ ہوگا خود ہی اپنی نمائندگی کی جائے۔ لازماً یہ امید رکھی جانی چاہیے کہ ایک دن ایسے غیر متناسب علامتی نظام سے نجات حاصل کر لی جائے گی اور اس طرح کی نجات کی باقاعدہ ہر محاذ پر کوشش اور خواہش کی جانی چاہیے، بے ربط اور باغیانہ انداز میں، اور اس کیساتھ ہی زبان کے اندر اور اس کے ذریعے بھی، جو کہ علامتی درجہ بندی کا حصہ ہے۔

اگر چہ جنسی عنصر قومی عنصر کے لئے فیصلہ کن نظر آ سکتا ہے مگر یہ بنیادی بھی ہے اور قومی پاکیزگی کے اس تصور کی ساخت متعین کرتا ہے جو آخر کار جنسی ہی ہوتا ہے۔ جنسیت اور صنف کا فرق قوم کے تصور سے زیادہ پرانا ہے، جس کا یورپ میں سراغ انیسویں صدی تک ہی ملتا ہے۔ جنسی/صنفی فرق بذات خود زبان کے اندر سمایا ہوتا ہے، جبکہ قومی تفریق زبان سے بہت بعد میں آتی ہے اور پہلے سے موجود یا تیار مثالیں استعمال میں لاتی ہے۔

مکمل طور پر اپنے آپ میں گم رہنے سے قوم پرستی خود کو ہی خطرے میں ڈال دیتی ہے کیونکہ زندگی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اپنا ماخذ یا منبع اندر ہی ہونا چاہیے اور دوسرے کے ساتھ بھی۔ چونکہ ہم لازمی طور پر ''دوسرے'' سے جنم لیتے ہیں، دوسری جنس سے، دوسری شخصیت سے، اور دوسری ثقافت سے، اس لئے ''دوسرے'' کی موت کا مطلب جلد یا بدیر ہماری اپنی موت ہوتی ہے۔ یہ ایک آمیزہ ہوتا ہے اور وحدت پر مبنی وجودیت (solipism) نہیں جو ثقافتی اور قدرتی طور پر فائدہ مند ہوتی ہے۔

''دوسرے کے اندر سے جنم لینے'' کی سمجھ کو اس کے علامتی مفہوم میں بھی لیا جا سکتا ہے، اور یوں اس کی سماجی طاقت کو بھی زیر غور لایا جا سکتا ہے نہ کہ صرف حیاتیاتی مفہوم میں، دنیا کو یا اپنے اردگرد کو دوسرے سے پاک کرتے ہوئے ہم بڑے خطرناک طریقے سے اپنے وجود اور تحفظ اور اس کیساتھ ہی اپنے احیاء کے امکان کو بھی شدید نقصان سے دوچار کرنے لگے ہیں۔ بلقان کی

حالیہ جنگوں میں جبکہ بوسنیا ہرزیگووینا میں جنگ اپنی شدت پر تھی، سربیا کی حکومت اور قوم پرستوں نے خود کو اسی صورتحال سے دوچار کیا ہوا تھا۔

قوم پرستی کے اندر خودکش رجحان جانے بوجھے یا شعوری طور پر پیدا نہیں کیا جاتا۔ یہ مراجعت کے عمل کے سہارے خود اپنے ہی ماخذ کے ذریعے، خود اپنے ہی اندر سے کسی دوسرے کے زیربار ہوئے بغیر جنم لینے کی دیوانہ وار کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ دراصل پیدائش کے عمل پر قابو پانے اور اس پر مکمل غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ چونکہ ایسا جسمانی طور پر نہیں کیا جاسکتا اس لیے علامتی طور پر کیا جائے گا۔(۱۰)

VI

قوم کی اس مردانہ خاکے کے حوالے سے شناخت کی فلسفیانہ وجوہات ابھی تک گہرائی میں بھی ہیں اور معلوم بھی۔ ہمارے علامتی نظام میں، صرف مردانگی ہی عالمگیر ہے نہ کہ نسوانیت۔ نمائندگی کی طرح عالمگیریت سوچ کا ایک اور خاکہ ہے جو سماجی طاقت یا اختیار یا براہ راست اثر انداز ہوتا ہے، کیونکہ سوچ، دوسرے عوامل کے علاوہ، دنیا کو تابع رکھنے کا ایک اور ذریعہ ہے، لہٰذا وحدانیت کے نظریئے میں خدا یعنی باپ کے مقابلے میں عورت کا کوئی مساویانہ خدائی خاکہ نہیں ہے، کوئی بھی نہیں جو کہ عالمگیر (اور مفروضہ طور پر جنسی لحاظ سے جانبدار) بھی ہو اور اس کیساتھ صرف اور صرف نسوانی جنس کے نمونے پر مبنی بھی۔ اسی نظریئے کا کسی بھی امکانی قومی رہنما کے خاکے پر بھی نفاذ کیا جاسکتا ہے۔

اس حقیقت سے کہ قوم اور ریاست کی شناخت اکثر نسوانی خاکے کے حوالے سے ہوتی ہے، ہمیں کسی الجھن میں نہیں پڑنا چاہیے۔ نسوانی خاکے اکثر و بیشتر علامتی طور پر مثالی تصور کی تجسیم اور اس کے حامل ہوتے ہیں اور یوں ''مادر وطن'' کا تصور، اور قدیم مذاہب میں مقامی دیوی وغیرہ۔ مگر اس حقیقت کا کہ عورتیں تصورات کی ''تجسیم'' ہوتی ہیں، اور یوں ان کے جواز کا مقصد پورا کرتی ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ جس اصول یا طریق عمل کی بھی تجسیم کی جائے وہ ''نسوانی'' ہوتا ہے۔ ایک تصور کے حامل کو اور وہ تصور جسے جگہ دی جاتی ہے دونوں کے درمیان فرق کرنا چاہیے۔ نسوانی خاکے کے اندر علامتی طور پر جس چیز کی بھی ''تجسیم'' ہوتی ہے وہ ابھی ایک مردانہ تصور، سرگرمی یا

تجربے کے طور پر برقرار رہ سکتا ہے۔

اس طرح کے عظیم تصورات جیسے ''آزادی''، ''قوم''، ''دانش''، ''مادر وطن'' اور ''پاکیزگی'' کی نسوانی تجسیم کو اکثر و بیشتر ایک ٹھوس عورت کو ختم کرنے کے بہانے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، روایتی داستانوں میں بھی اور عصر حاضر کی سیاست میں بھی۔ اس طرح کے عظیم مردانہ تصورات کے لئے مفروضہ طور پر نسوانی خاکوں کا ایک ٹھوس نسوانی تجربے کے ساتھ کسی قسم کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں یہ واضح طور پر ایک جیسی یا وہی ساخت ہوتی ہے چاہے اقتدار کی کرسی پر کھیچر براجمان ہو یا میجر۔ دونوں صورتوں میں یہ مردانہ سلسلہ نسب ہے جس کے ذریعے نام اور اختیارات منتقل ہوتے ہیں، جبکہ ''دوسرا'' غیر منتقل شدہ اور بلاعنوان سلسلہ نسب مردانہ عدم تسلسل کے جاری رہنے کی ضمانت دیتا ہے۔

لہٰذا اس یقین یا عقیدے کو جسے بعض اوقات حقوق نسواں کے حامی بھی اہمیت دیتے ہیں اتنی آسانی سے قبول نہیں کر لینا چاہیے کہ قومیت (قوم) جس پر اتنا زور دیا جا رہا ہے، ''عورت ہے''، جیسا کہ کروشیا کے بارے میں کہا گیا ہے۔ اس عقیدے کے مطابق ''کروشیا کی عصمت دری کی جا رہی ہے اس لیے یہ ایک عورت ہے''۔ عورت قوم کی تجسیم ہے، بالکل اسی بناء پر کیونکہ اس میں خواتین کا کوئی مناسب مقام نہیں ہوتا مگر صرف غیر واضح قسم کا۔ دوسرے ''کروشیا'' کو اتنی آسانی سے ایک عورت کے طور راس لئے شناخت کیا جا سکتا ہے کیونکہ عورت کو ایک مظلوم کے طور پر بھی بڑی آسانی سے شناخت کیا جاتا ہے۔ مظلوم/ جارح تضادات کا ایک اور جوڑا ہے جو علامتی طور پر کسی بھی اور تضاد کی طرح ''جنسیت'' کا حامل ہے۔ تیسرا یہ کہ متذکرہ بالا مباحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قوم پرستی بجائے اس کے کہ عورت کو کوئی مرکزی مقام عطا کرے، الٹا اس سے نسوانیت بھی چھین لینے کی کوشش کرتی ہے اور اس سے جبر کا سلوک روا رکھتی ہے، سب سے پہلے کود قومی گروہ کے اندر۔ علامتی سطح پر مردوں کے اندر نسوانی اصول اور اس کے ساتھ ہی نسوانی عنصر دونوں کو دبا دیا جائے گا۔ ان تمام وجوہات کی بناء پر ایک جارحیت کی شکار قوم کو ایسی ''عورت'' متصور کرنا جس پر ہمسایہ (مردانہ) قوم حملہ کر رہی ہے غلط ہے، اگرچہ عصمت دری جنگ کی ایک یقینی با قاعدہ خصوصیت ہے۔

مردانہ/ زنانہ جنگ ایک جنگ کے طور پر پہلے ایک قوم کے اندر جنگ کے طور پر موجود ہوتی

ہے اور صرف اس کے بعد ہی دو قومی گروہوں کے درمیان ہوتی ہے، اگر چہ موخر الذکر سب سے زیادہ واضح طور پر جنگی مظالم کی سطح پر ہوتی ہے۔ تاہم یہ اس حقیقت کی بناء پر پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ عورتیں ہر سطح پر شریک جرم ہوتی ہیں یعنی جنگ کی واضح اور اس کے ساتھ ہی غیر واضح سمت پر بھی، خواہ وہ اس کے لئے تعاون کریں یا نہ کریں۔ پورا کا پورا نظام اور جنگی ڈھانچہ، یہ سب کی سب ایسی ساختیں ہیں جو ہر پہلو کا احاطہ کرتی نظر آتی ہیں۔ یہ سب محصور یا جارحیت کا شکار طبقے کے ہتھیار اٹھانے سے قبل ہی حرکت میں آجاتی ہیں۔

VII

یوشیکازو سکاموٹو نے سرد جنگ کے بعد کے زمانے کی صورتحال کو ایک ''منظم انتشار'' کا نام دیا ہے۔ یعنی ''عالمی ساخت کے ظاہری استحکام مگر اندرونی انتشار کا حامل ایک متناقص یا تضاد سے پر مرکب...... عالمی سطح پر دنیا پہلے سے زیادہ یک رنگ ہوگئی ہے (فوج کا طاقت کا واحد مرکز بن کر رہ جانا، سرمایہ دارانہ منڈیوں اور معیشت کا عملی طور پر پوری دنیا میں پھیلاؤ، قوم پرستی کا عالمی سطح پر نفوذ یا سرایت کر جانا اور جمہوریت کی عالمگیریت)، اس کے باوجود بھی ابھی تک نئے تنازعات بڑھتے جا رہے ہیں'' (سکاموٹو ۱۹۹۲:۲)

سوشلزم کے خاتمے کے وقت دنیا یک قطبی (unipolar) ہے اور مغربی، اردی (Western Nordic)، ایک ایسی یک قطبیت جس کی قومی، نسلی، مذہبی تفریقوں اور درجہ بندیوں کی بناء پر ایک تکلیف دہ اور لاشعوری مزاحمت کی جا رہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اگر یورپ میں اور اقوام متحدہ کی وساطت سے جو کچھ بتدریج اور مشکل کے ساتھ تشکیل پا رہا ہے، وہ کامیاب شکل اختیار کر لیتا ہے، تو اس کے نتیجے میں ایک عالمی مرکزی حیثیت کا حامل بڑی سطح کی حکومت کی طرح کا ادارہ وجود میں آجائے گا۔ بیسویں صدی کے اختتام پر قوم پرستی غیر مربوط یا منتشر مفادات کا ایک انتہائی وسیع منظر پیش کرتی نظر آتی تھی۔ اس طرح کی شیرازہ بندی کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ بین الاقوامی برادری کو چاہیے کہ وہ حق خود ارادیت کے اصول پر لازماً ہنگامی بنیادوں پر غور کرے۔ مگر زیرِ غور کون ہے اور یہ کام کون کر سکتا ہے؟ قومی ریاست اور قوم پرستیوں کی خوش کش لہر، خصوصاً ان چھوٹی متوقع قومیتوں کی جو ''دوسرے'' یا دوسروں کی ہلاکت، قتل و غارت، تباہی کا

سامان بن کر دراصل اپنی تباہی کے درپے ہیں، کیونکہ دونوں ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں، ان دونوں کے مابین توازن کہاں ہے؟

پیئر آچرڈ (Pierre Archard)، اس ''توسیع شدہ ہم'' کے لسانی استعمال کی بات کرتا ہے جب بولنے والا استعمال کردہ ''ہم میں غیر واضح طور پر اپنے مخاطب کا ادراک کرتا ہے۔ مقامی بولی میں بولنے یا خطاب کرنے والا طاقت کے مقام کا حامل ہوتا ہے۔ یہ ساکن ''ہم'' کے ساتھ ایک عمومی صورتحال ہوتی ہے۔ آچرڈ اسے قوم پرستی کے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

چنانچہ قوم کا تصور اس وقت اجاگر ہوتا ہے جب عملی سیاست اور اس کے ماتحت شہریوں کے درمیان کوئی مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ایک توسیع شدہ ''ہم'' یہ سمجھتا ہے کہ یہ خود اپنی ہی ریاست قائم کرنے کا حق رکھتا ہے، اس سے مختلف جس میں وہ موجود ہے (آچرڈ ۱۹۹۲ء)

ضروری نہیں کہ ہر ''ہم'' ایک قومی ''ہم'' ہو، ہم سب مختلف طبقات سے تعلق رکھتے ہیں اور شناخت ذات کے حوالے سے الجھنیں صرف خواتین تک محدود نہیں ہیں۔ عالمی اقدار اور مفادات پر چند مخصوص مفادات رکھنے والوں کا غلبہ ہوتا ہے۔ تاہم بحران کے اس دور میں بھی ایک قومی شناخت ابھر کر سامنے آجاتی ہے، ایک ''ہم'' کے احساس کی طرح۔

اگرچہ خواتین کو عموماً اور تصوراتی طور پر ایک ساکن اور قومی سطح پر توسیع شدہ ''ہم'' کی طرف سے مخاطب کیا جاتا، سارے کے سارے قواعد زبان اور لسانی ساخت اور ترکیب ...... سے یہی واضح ہوتا ہے کہ عورتیں موضوع پر بولنے والے (subject speaker) برتر طبقے کے مثالی نمونے سے تعلق نہیں رکھتیں۔ وہ زیادہ سے زیادہ اس مقام پر مردوں کی تصدیق کرسکتی ہیں۔ ایک توسیع شدہ ''ہم'' کی صورت میں جسے طاقت یا اختیار کا حامل مقرر مردوں کے ساتھ عورتوں کو بھی شامل کرنے کیلئے استعمال کرتا ہے، دونوں کو ایک ہی انداز میں شامل نہیں کیا جائے گا۔ خواتین کو ایک رسمی، متناقص انداز میں شامل کیا جائے گا، یعنی ایک ایسا انداز جو ان کی تخصیص کے مطابق نہیں ہوتا، انہیں ایک استثنیٰ سمجھا جائے گا۔ تاہم مردوں کو حقیقی معنوں میں شامل کیا جائے گا کیونکہ، صاف ظاہر ہے، وہ مثالی نمونہ ہیں۔(۱۱) خواتین ہمیشہ نامکمل طور پر اور مخصوص، نہ کہ عمومی، خصوصیات کے ساتھ منسوب ہوتی ہیں، جیسے (نامعلوم) فوجیوں کی مائیں، جیسے نرسیں اور اگر ان کا ''تعلق'' دشمن سے ہے تو پھر یہ ''بدکار'' ہوتی ہیں جن کا اچھا مصرف یہ ہے کہ ان کی ''عصمت دری''

کر دی جائے (اور یہ ان کی خواہش ہوتی ہے)۔ یہ مفروضہ کہ مرد غیر جانبداری اور عالمگیریت کی آڑ میں، قوم پرستی کے اہم نمائندوں یا محرک کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لیے اس عمل میں عورتوں کی شرکت/شمولیت ہمیشہ ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ''ہم، عورتیں'' ایک ایسی روایتی سیاست اور فکر کے حوالے سے، جس میں مرد کا مثالی نمونہ عالمی درجہ حاصل کر چکا ہے کیونکہ اسے عالمگیر اور غیر جانبدار کے طور پر لیا جاتا ہے، ایک قابل اعتماد سیاسی پراجیکٹ کی حیثیت اختیار نہیں کر سکتیں۔ اس نمونے کے اندر، خواتین کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس سارے کے سارے نظام کو ہی بدلنے کی ضرورت ہے۔ نوع انسانی کی عمومی ساخت یا ڈھانچے کے اندر بہت سے اور راستے بھی ہیں اور ان میں سے بعض کو تو بالکل ہی نہیں آزمایا گیا۔ صنفی تفریق ایک تاریخی تفریق ہے۔ اس کے بعد ہی یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ یہ بھی ایک ایسا موضوع/ معاملہ ہے جسے تبدیل کرنے کی ضرورت ہے اور امید کرنی چاہیے کہ اس میں تبدیلی آئے گی۔

حصہ دوئم

تحریکیں

تعارف

کلپنا کنابیرن

حقوق نسواں کی تحریک کیلئے مقبوضہ علاقہ ایک بہت ہی دشوار گذار راستے کی مانند ہے۔ پھر بھی، ساری دنیا میں خواتین نے امن تحریکوں کو فروغ دیا ہے، جنگ کے سبب دور دور بکھر کر رہ جانے والے سماجی طبقات کو یکجا کیا ہے، اور ایک نا قابل تصور انداز میں تصادم کے تشدد کی زد میں آئے ہوئے لوگوں کو آغوش فراہم کی ہے، انتہائی مشکل ترین حالات میں انہیں معمول کی زندگی کی طرف واپس لوٹایا ہے۔ ''امن'' کی طرف ''مراجعت'' کے اس سفر کے دوران وہ کونسی فکرات ہیں جن کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے؟

خواتین اور امن کے حوالے سے سوالات کو، آغاز میں ہی ثقافت بطور نظریہ و عمل کے ایسے وسیع تر دائروں کے اندر رکھا جائے، جو ان طریقوں کی تشکیل کرتے ہیں جن کے تحت سماجی طبقات خواتین پر تصادم سے قبل، اس کے دوران اور اس کے بعد اثر انداز ہوتے ہیں۔ ایک مفہوم میں ثقافت خواتین کی زندگیوں کو مردانہ بالا دستی کے کھونٹوں/لنگروں کے ساتھ ہی قابل فہم بناتی ہے، ہنگامہ و شورش کے مردانہ ادوار میں ان کو مزید شدت سے وہیں مستحکم کرتے ہوئے تصادم کے ساتھ خواتین کی شرکت کا چنانچہ جن قدر بھی جائزہ لیا جاتا ہے، اتنا ہی ان ثقافتی تصورات/نظریات پر بھی نگاہ ڈالنا ضروری ہو جاتا ہے جو ان جوابی نظریات و سرگرمیوں کے پیچیدہ سلسلے کے نیچے کارفرما

ہوتے ہیں۔ ثقافت کے سوال کا ایک جزو، اس کا ایک اہم جزو مذہب ہے، بطور عقیدہ اور ایک دوسرے کے ساتھ وابستگی کے عنصر کے طور پر۔ عورتوں اور جنگ کے درمیان تکلیف دہ تعلق پر خاموشی کے ناممکن ہونے کی حقیقت، مثال کے طور پر، اس سوال کی بناء پر سامنے لائی جاتی ہے جو دنیا کے مختلف خطوں اور انتہائی یقینی طور پر جنوبی ایشیاء میں مردانہ تسلط کے افسانوی/ روایتی قصوں کا اہم یا بنیادی عنصر بن چکا ہے: ''کیا عظیم ترین لڑائیاں عورتوں کے لئے نہیں لڑی گئیں؟'' روایتی/ پراسرار/ افسانوی داستانوں کی بالا دست مردانہ تصورات کی طاقت، مذہبی، سیاسی تناظر میں، جس کے تحت مختلف مذہبی طبقات کے درمیان کثرت سے متشددانہ انداز میں پیدا ہوتے ہوئے فاصلوں/تفریقوں کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، بمشکل ہی قابل فہم ہے۔ افسانوی قصے اور معروف کردار از سر نوئی شکل میں اجاگر ہوتے ہوئے اور/ یا مقبوضہ علاقوں میں خواتین کو جبر کا نشانہ بنانے میں، اغواء جنسی حملے، زبردستی کے حمل، عصمت/ بیوی کی پاکیزگی، ماں کے بے لوث کردار، عورتوں کو جسموں کے ٹکڑے کرتی ہوئی جنگی پکار، جنگوں کو گھروں اور آبادی کے مختلف طبقات تک پھیلاتے ہوئے، رواں تاریخ کا حصہ بن جاتے ہیں۔

مناؤ(Minow) جانے پہچانے یا مانوس تشدد اور گروہوں کے مابین تشدد کے درمیان ایک دلچسپ موازنہ کرتا ہے، ان دو قسموں کے حوالے سے تجربے اور قانون میں مماثلتوں، تسلسل اور بے ربط یا متفرق ہونے کے عمل کی طرف اشارہ کر کے (ا) یہ خاص طور پر ایسی صورتحال کے حوالے سے مناسبت رکھتا ہے جہاں خواتین پر بین الگروہی تصادم خاص طور پر تصادم کے زمانوں میں، اکثر اوقات ''مانوس'' تشدد پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی جنسی حملہ، زبردستی کی شادی، زبردستی کا حمل/جنسی خصوصیات سے محروم کرنا وغیرہ۔ لفظ ''مانوس'' کا استعمال (میری طرف سے، مناؤ کی طرف سے نہیں) اس تناظر میں بلاشبہ بہت گہری پیچیدگی کا حامل ہے۔ تاہم اسی پیچیدہ اور مشکل طلب استعمال کے تناظر میں ہی یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ تصادم کے دوران اور تصادم کے بعد مانوس تشدد (خاندان کے اندر) کیا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر بھارت کے اندر سے ہی ایک مثال لے لیں۔ گڑیا کا گذشتہ دو برس کے دوران تجربہ، یعنی پاکستانی جیل سے اس کے ''غائب شدہ'' خاوند کی واپسی، یہ عوامی مباحثہ کہ آیا اس کو اس کے پاس واپس چلا جانا چاہیے یا پھر اس نے جس آدمی سے بعد میں اپنی مرضی سے شادی کر لی تھی اسی کے ساتھ رہتی رہے، جس سے اس کا بچہ بھی ہونیوالا تھا،

علاقے کے لوگوں کا یہ فیصلہ کہ اسے اپنے پہلے خاوند کے ساتھ چلا جانا چاہیے اور جب بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اسے اپنے دوسرے خاوند کو لوٹا دے جسے اب لازماً اسے طلاق دے دینی چاہیے، اس بچے کی پیدائش، اپنے ''اصل'' خاوند کے لئے بچہ پیدا کرنے کی اس کی ناکام کوششیں، فوجی ہسپتال میں اس کی بیماری اور موت، اور یہ سب کچھ دو برسوں کے اندر اندر واقع ہونے سے تصادم کے دوران خواتین کو خاندانوں کے اندر اور بستیوں کے اندر پیش آنے والی مشکلات یا تکلیفوں کی جامع تلخیص ہو جاتی ہے اور اس سے ہمارے سامنے خواتین کے خلاف مانوس اور بین الگروہی تشدد کے درمیان روابط کی واضح تصویر کشی ہو جاتی ہے۔

تقسیم، خصوصاً پنجاب کی تقسیم کی تاریخ، خاص طور پر خواتین کے اغواء، بازیابی اور مسترد کر دیئے جانے کے تجربات، ابھی تک خواتین کو عظیم تر لڑائیوں کے دوران پیش آنے والے واقعات کی اور جنگوں کے دوران خاندانی عزت کی قربان گاہ پر دی جانے والی قربانیوں کی ابدی بھیانک بازگشت بن کر رہ گئے ہیں۔ اغواء صرف سرحد کی ایک سمت کی کہانی نہیں ہے اور اکثر اس کا بدلہ سرحد کی دوسری جانب سے دھوکے، عورتوں کو ہتھیانے اور ان پر حملہ کرنے کی صورت میں دیا جاتا ہے۔ سرحد کے دونوں طرف خواتین کے تجربات میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے اور عورتیں حتیٰ کہ فتح کے زمانے میں بھی نقصان اور قانون شکنی کی داستانیں سناتی ہیں، اگرچہ شکست، غاصبانہ قبضے یا تسلط کے دنوں میں ہونے والے نقصان اور قانون شکنی کی داستانیں نہ ختم ہونے والی تکلیف اور جبر کی حد تک دہشت ناک ہیں، تاہم گجرات میں ۲۰۰۲ء میں خواتین کو پیش آنے والے تجربات قانون شکنی ایک اور طویل تاریخ کے اہم ابواب ہیں۔ خواتین کی سرعام تذلیل، خاص طور پر جنگ کے پھیلتے ہوئے سالوں کے دوران، ایک ایسا تجربہ ہے جو خواتین تحریک کو بار بار پیش آتا ہے۔ تصادم کے دوران تشدد خواتین کے جسموں پر ہمیشہ مستقل نشان چھوڑ جاتا ہے جیسا کہ منی پور میں خواتین کے حالیہ تجربات سے ظاہر ہوتا ہے۔

اب جبکہ تقسیم کے بعد خواتین کی بازیابی اور ان کے خاندانوں کی طرف سے انہیں مسترد کر دینے کی داستانیں رقم کی جا چکی ہیں، مناؤ کا یہ مشاہدہ کہ تصادم کی صورتحال کے نتیجے میں گھریلو تشدد میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے، تقویت حاصل کر لیتا ہے۔ لڑائی میں شریک فریقین کی غیر یقینی اور نازک صورتحال کی اکثر و بیشتر گھر کے اندر تصادم اور تشدد میں اضافے کی بناء پر کافی حد تک تلافی

ہو جاتی ہے، عملی طور پر یہی وہ واحد مقام ہے جہاں لڑائی میں مصروف فریقین کو اپنی طاقت اور اختیار کا تعین ہوتا ہے۔ اس نکتے کو مزید آگے بڑھا کر یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ مسلح تصادم، فوج اور اسلحے کا پھیلاؤ اور تشدد پسندی کا انحصار جنگی ہتھیاروں کے استعمال پر ہوتا ہے جو لازمی طور پر مردانگی اور غلبے کی علامت بھی ہیں۔ لڑائی میں شریک عورتوں کی آزمائش ناگزیر طور پر یہی ہوتی ہے کہ وہ کتنی عمدگی سے مردانہ نظریات اور حکمت عملیاں اپنا سکتی ہیں، اور اپنی ''نسوانیت'' کو بھی کتنے عمدہ طریقے سے چھپا سکتی ہیں۔ وہ جو لڑائی میں مصروف مردوں کی نگہداشت کا فریضہ سرانجام دیتی ہیں ان کے لئے جزوی فریضہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عظیم تر جنگی مقاصد کے لئے خود کو مکمل طور پر اطاعت اور فرمانبرداری جیسے اصولوں کے تابع کر دیں، گھر میں ذاتی / نجی زندگی کی آزدی سے محرومی محض ایک چھوٹی سی قیمت کی حیثیت رکھتی ہے، اور ایک باعصمت بیوی اور بے لوث و خود کو وقف کر دینے والی ماں جنگ میں مصروف مردوں کیلئے مثالی حامیوں کا درجہ رکھتی ہیں۔

خواتین کیلئے، لہٰذا اس صورتحال میں اپنی زندگیوں کی از سرِ نو تعمیر ایک نئی اہمیت اختیار کر لیتی ہے کیونکہ یہ کوشش ایک لحاظ سے بہت شدید قسم کی مردانہ ثقافتی حسیات کے ماحول میں سرانجام دینی ہوتی ہین اور ایک مستحکم مردانہ سربراہی نظام کی طاقت کو تہہ و بالا کرنے کیلئے بڑی باریک بینی کا مظاہرہ کرنا ہوتا ہے، جو کہ تصادم کے تناظر اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی سورتحال کی بناء پر ایک زیادہ تکلیف دہ کام ہوتا ہے بہ نسبت ''معمول کے زمانے'' کے۔

گذشتہ دو عشروں کے دوران تصادم پر کئے جانے والے کام کے تحت خواتین کے لئے تصادم کے خصوصی مضمرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ خواتین حقوق کے علمبرداروں کی تحریروں میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ماؤں کے محاذ کی سیاست، امن کے فروغ اور جنگوں کی روک تھام کے حوالے سے خواتین کی طرف سے تحریک چلانے کی خصوصی کوششوں، غیر رضامندی کی شادیوں، بیوگی اور دوبارہ شادی کے حوالے سے فیصلے کے اختیار کی مخالفت کی روایات کے ذریعے خاندان اور علاقے کے افراد کس طرح سے عورت کو ایک ناگزیر قید کے اندر ڈال دینے کے ہتھکنڈوں، متشدد تحریکوں اور مزاحمتی جدوجہد کے اندر لڑنے والی خواتین کے تجربات، مسلح افواج کی متشدد مردانگی اور متنازعہ حد بندیوں یا قومی سرحدوں پر موجود خواتین کے درمیان تعلق وغیرہ جو کہ برصغیر کی عمومی صورتحال کی چند مثالیں ہیں، ان کو سمجھا جائے۔

حقوق نسواں کی سیاست کا ایک اہم عنصر جس کا تعلق اس ضرورت سے ہے کہ خواتین کو سرحدوں، حد بدنیوں اور شناختوں سے ماورا اتحاد تشکیل دینے چاہئیں خواہ اس کے لئے متنوع خصوصیات کو تسلیم ہی کیوں نہ کرنا پڑے، اس خط میں متحرک ہوتا نظر آتا ہے جو پاکستان میں حقوق نسواں کی رہنماؤں نے بنگلہ دیش کی خواتین کو اس تشدد کی معافی مانگنے کے لئے لکھا تھا جو بنگلہ دیش کی تحریک آزادی کے دوران پاکستانی فوج نے بنگالیوں پر کیا تھا۔ برصغیر کے تمام علاقوں میں ماؤں کے محاذ کی تنظیموں کی طرف سے جنگ کے فوائد کے حوالے سے مسلسل سوالات اٹھائے جاتے رہے ہیں اوران کا موازنہ عزیز واقرباء، گھروں، زمینوں اور روزگار کے ذرائع کو پہنچنے والے نقصانات سے کیا جاتا رہا ہے۔

اگر چہ مابعد تصادم تحریک سازیوں کو ''مادری رنگ دینے کے عمل'' کی بازگشت مردانہ تسلط کے نظام (خصوصاً برصغیر میں) مادری جذبے کو بہادرانہ اور ٹھوس شکل دینے کے تکلیف دہ طریقوں میں سنائی دے سکتی ہے، تاہم سری لنکا اور شمال مشرقی بھارت کی مثالوں سے مردانہ تسلط کی ساختوں کے ساتھ ان کے جڑ جانے اور علیحدہ ہو جانے کی ایسی خصوصیت ثابت ہوتی ہے جو اصل ساخت کو زیر تحقیق لانے اور اسے تبدیل کر کے رکھ دینے کا کام کرتی ہے۔

باپ/مرد کی سربراہی کا نظام خواتین سے مختلف زبانوں میں بات کرتا ہے۔ جہاں عورتوں کو تابع بنا کر رکھنے کا عمل ان کی بیک وقت ماں کی شکل میں تجسیم اور ان کے جسموں کے استحصال کا عمل بھی ہے وہاں ان کو محض عورت کی حیثیت سے ہی متحرک رکھنے (جیسا کہ ''حقوق نسواں'' کے تصور سے واضح طور پر مختلف صورتحال) کا عمل کئی رخوں والی زبان (forked tongue) کے لئے موزوں رہتا ہے، مثلاً غائب شدہ بیٹوں کی لاشوں کی واپسی کے مطالبے کیلئے ''مجسم ماں'' کی اصطلاح کا سہارا لینا اور بعض اوقات انسانی اصولوں کی خلاف ورزی کی صورت میں رسوائی اور ذلت کو ارتکاب جرم کرنیوالے کی طرف اس انداز سے لوٹا دینا کہ جو خواتین کے جنسی استحصال کی عادی مردانگی کو جھنجھوڑ کر رکھ دے۔ گلیوں میں عورت کا ننگا جسم گھمانے، پھرانے اور عوام کو دیکھنے پر مجبور کرنے کا عمل مقبوضہ علاقوں میں اجتماعی طور پر بدتر صورتحال کی عکاسی ہے۔ ایک عورت پر حملہ تمام دوسری عورتوں کیلئے، جن کے جسموں پر اس تشدد کے نشانات موجود ہوتے ہیں، خطرہ تصور کیا جاتا ہے۔

اس حقیقت سے ہمیں یہ ادراک ہوتا ہے کہ تصادم کے دنوں میں شناخت، نسبت اور شہریت

کے درمیان کیا تعلق ہوتا ہے۔ خواتین تصادم کے حقائق کے ساتھ مخصوص مقامات سے مناسبت رکھتی ہیں، بنگالی، چاکما، ہندو، مسلمان، ناگا، تامل، سنہالا، بدھ مت کا، مہاجر یا برصغیر کے اندر بہت سے اور مقامات میں سے ایک تشدد کے کسی مخصوص سلسلہ واقعات/ تناظر کے حوالے سے اپنی حیثیت یا مقام کی وضاحت کرنے میں، لہٰذا انہیں وابستگی کے اس تصور پر نظریئے پر انحصار کرنا پڑتا ہے جو بنیادی طور پر اعتماد اور بھروسے کے نمونوں کی طرف رجوع کرتا نظر آتا ہے، اہل علاقہ (کمیونٹی) اور سماج کے درمیان تبدیل ہوتے ہوئے تعلق سے مسلسل دست وگریباں ہوتے ہوئے۔ ایک مستحکم قومی، مقامی اور ثقافتی علاقے کیلئے خواہش تصادم، بے دخلی اور عدم استحکام کے مادی تناظر/ حقائق کے اندر موجود ہوتی ہے جس کے ساتھ ساتھ ریاست اس تناظر کی تشکیل میں اہم کردار ادا کر رہی ہوتی ہے۔ لہٰذا تاکید کرنے یا منوانے کی سیاست ریاستی طاقت اور اس کے مجرمانہ پن کا رخ براہ راہ تصادم کے علاقوں میں حالات کو مزید بگارنے کی طرف کر دیتی ہے اور وابستگی کا تصور بہت ہی پیچیدہ طریقے سے اس تاکیدی/ مزاحمتی سیاست کے ساتھ الجھ کر رہ جاتا ہے۔ چنانچہ صاف ظاہر ہے کہ وابستگی موزونیت/تشکیل پانے کے اس عمل سے مسلسل گزرتے رہنے کا نام ہے جس کا انحصار جدوجہد کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے کی طرف جاتے ہوئے سیاست کی غیر یقینی صورتحال پر ہوتا ہے۔ چنانچہ وابستگی کی حقیقت بعض اوقات ماضی کے اندر اور بعض اوقات ''بحال کردہ'' ماضی کے اندر اور بعض اوقات بہت ہی واضح طور پر حال کی تاریخ میں موجود ہوتی ہے۔

اب آخر میں اخراج/ علیحدگی کا مسئلہ، اس حقیقت کے باوجود کہ خواتین نے استحکام اور اپنے سماجی طبقے کے اندر معمولات زندگی کی بحالی کیلئے سخت ترین حالات میں جدوجہد کی ہے، مگر جنگ کے درمیان آنے والے عارضی وقفوں کے دوران سرکاری سطح پر ہونے والے امن مذاکرات میں خواتین کو شاذ و نادر ہی مدعو کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف مزاحمت کی تحریکیں خواتین کے مسائل کی سمجھ کے حوالے سے نہ صرف ان کی اپنی تحریکوں کے اندر بلکہ ان شہری طبقات کے حوالے سے بھی جو ان کی مزاحمت کا بوجھ اٹھاتے نہیں تھکتے، بنیادی سرپرستانہ رویوں سے بمشکل ہی آگے بڑھتی ہیں۔ تاہم پھر بھی خواتین کی طرف سے مختلف سماجی طبقات کو یکجا کرنے، اختلاف کی خلیجوں کو عبور کرنے اور اپنے لئے کئی رخوں والی زبان کو بولنے پر مجبور کرنے کا سلسلہ جاری ہے۔

اس حصے میں موجود مضامین، سری لنکا، بھارت (آندھرا اور شمالی مشرقی خطہ) اور بنگلہ دیش

کے تجربات کی روشنی میں ایسی اور اسی طرح کی دوسری متعلقہ فکرات کا حل تلاش کرنے اور جنوبی ایشیاء میں تصادم کی صورتحال میں قیام امن کے عمل میں خواتین کی شمولیت کے عناصر ترکیبی کو سمجھنے کی کوشش ہیں۔

امن کے لئے گفت وشنید: نسوانی فکریں

کلپنا کنا بیرن، وولگا اور سونتھا کنا ہیرن

ہماری زندگیاں اس دن ہی ختم ہونا شروع ہو جاتی ہیں جب ہم اہم معاملات پر خاموشی اختیار کر لیتے ہیں۔ (مارٹن لوتھر کنگ جونیئر)

پس منظر:

آندھرا پردیش (API) میں ۲۰۰۴ء میں ماؤنواز باغیوں (جو ریاست کے ساتھ حالت تصادم میں تھے) کی طرف سے شروع کی جانے والے امن مرحلے کا آغاز گذشتہ عشرے کے دوران سماجی، سیاسی ڈھانچے یا ساخت کے اندر سرایت کر جانے والے جمہوری عمل سے منسلک بے شمار عوامل کا نتیجہ تھا۔ یہ عوام کی طرف سے کانگریس اور اس کے حلیفوں کو ریاست میں امن کے قیام کے لئے دیئے گئے اختیار کا فوری نتیجہ تھا۔ یہ بات لازماً ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ کانگریس کی طرف سے اپنی انتخاب مہم کے دوران کیا گیا ایک اہم وعدہ یہ تھا کہ وہ ماؤنواز باغیوں اور دوسرے نکسالی گروہوں کو مذاکرات کی میز پر بلائے گی اور ایک ایسی ریاست میں جمہوریت کی بحالی اور قانون کی بالا دستی کے حالات پیدا کرے گی جہاں اس سے قبل تیلگو دسام حومت نے ان دونوں

حوالوں سے بالکل ہی غفلت کا مظاہرہ کیا تھا۔ حتیٰ کہ انتخابی مرحلے کے آغاز سے قبل ہی شہری تنظیموں، خاص طور دی کنسرنڈ سٹیزنز کمیٹی نے ۵ برس کی مدت میں بڑی جانفشانی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایک ایسا ڈھانچہ تیار کر لیا تھا، جس کے اندر کسی بھی امکان کی صورتحال میں امن کے لئے مذاکرات کئے جا سکتے تھے۔ ایک نئی حکومت کا مطلب ایک نیا امکان تھا۔

کانگریس پر اعتماد کرنا اتنا آسان نہیں تھا کیونکہ ریاست میں ہنگامی حالت کے نفاذ کے دوران اس نے خراب کارکردگی کی بناء پر اپنی ساکھ پہلے ہی خراب کر لی تھی، تاہم لوگوں نے پھر بھی ماضی کو ایک طرف رکھ کر اسے ایک اور موقع فراہم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ بھی یقیناً درست تھا کہ کانگریس کو موقع فراہم نہ کرنے کا مطلب یہ تھا کہ تیلگو دیسم پارٹی (TDP) اور اس کے حلیفوں کی حکومت جاری رکھنے کے تباہ کن نتائج کا خطرہ مول لیا جائے۔ مابعد گجرات فسادات اور ریاست میں ٹی ڈی پی کی انسانی حقوق کے حوالے سے نہایت نقاص کارکردگی کے پیش نظر کانگریس کو ووٹ کے ذریعے حکومت لانے اور اسے احتساب پر مجبور کرنے کا فیصلہ بہتر نظر آ رہا تھا۔ کانگریس کے لئے فتح صرف اسی صورت میں ہی ممکن تھی جب اسے جمہوریت کے بحران کے حوالے سے متفکر مختلف سیاسی جماعتوں (بشمول نکسالیوں کے) اور عام شہریوں کی حمایت حاصل ہوتی۔ لہٰذا امن کے مرحلے کا آغاز کانگریس کی حکومت کی طرف سے کوئی خصوصی مہربانی نہیں تھی بلکہ اس وعدے کی تکمیل کی طرف پہلا قدم جس کی بنیاد پر اسے عوام کی طرف سے حکومت کا اختیار، ایک مشروط اختیار ملا تھا۔ ہمیں یہ بھی علم ہے کہ شرائط پوری نہ کرنے کا نتیجہ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ عوام اس حوالے سے متفکر ہوں، ناگزیر طور پر حکومت کی برخواستگی کی صورت میں نکلتا ہے۔

وہ ریاست جو انقلابی سیاسی تحریکوں، خصوصاً بائیں بازو کی تحریکوں کی طویل تاریخ رکھتی ہے، وہ آزادی کے بعد کے بھارت میں سیاسی اختلاف کو مجرمانہ رنگ دینے کی تاریخ سے بھی بھری پڑی ہے۔ وہ علاقے جہاں سیاسی سرگرمیاں اپنے عروج پر ہیں، لہٰذا ریاست کی نظر میں ''نکسالی باغیوں سے پر علاقوں'' کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہاں ہتھیار، انتہا پسندانہ نظریات کا پرچار اور بھتہ وصولی برابر کی اور ساتھ ساتھ پرورش پانے والی برائیاں ہیں۔ سیاسی لٹریچر، خاص طور پر کمیونسٹ لٹریچر پر سنسر (۱۹۷۰ء کے دوران غداری سے متعلق دفعات/شقوں کا اچھا خاصا استعمال کیا گیا تھا) کی زد میں رہتا ہے اور آزادی تقریر کا حق اس صورت میں بھی محدود کر رکھ دیا گیا ہے جب کہ

تیسرے درجے کا سینما ایک منافع بخش صنعت کی صورت میں اپنے زہریلے اثرات پھیلانے میں مصروف ہے اور اس کے باوجود اگرچہ قانون کی مدد سے انقلابی/ باغیانہ سیاست کو مجرمانہ رنگ دینے کی اس کوشش کو، مقبول تصور کے مطابق، ریاست کی پشت پناہی حاصل تھی، مگر یہ اپنے مقاصد کے حصول میں ناکام ہو چکی ہے۔ نتیجے کے طور پر ''قانون کی حکمرانی'' کو ریاست کی تشریح کے مطابق ''نظم وضبط'' قرار دے دیا گیا ہے جس کا نرم لفظوں میں مطلب ہے پولیس کو من مانے اور لامحدود اختیارات سے نوازنا۔

ایک کے بعد دوسری آنے والی حکومت کی طرف سے مسلسل منفی پرچار اور پولیس کے اختیارات والوں کے ساتھ براہ راست کے باوجود نکسالیوں کے بارے میں مقبول عوامی رائے ہرگز منفی نہیں ہوئی۔

عوام نکسالی گروہوں کی طرف سے کی جانے والی مخصوص کارروائیوں کے حوالے سے سوالات اٹھاتے ہیں۔ وہ ان کی بعض سرگرمیوں کو تنقیدی نظروں سے دیکھتے (مخبروں، سرپنچوں اور مقامی اہلکاروں کا اغواء/ ہلاکتیں، بھتہ وصولی وغیرہ) وہ ہتھیاروں کے ساتھ پھرنے کے وسیع تر مفہوم کے حوالے سے شکوک وشبہات کا شکار ہیں کیونکہ یہ وہی ہیں جنہیں بہت سے تناظروں میں ہتھیاروں کی ملکیت/ استعمال کے نتیجے میں سامنے آنے والے مظالم خود بھی سہنے پڑتے ہیں۔ مگر ان تمام سوالات اور شکوک وشبہات کے باوجود اکتوبر ۲۰۰۴ء میں امن کے مرحلے کے آغاز کے وقت جو نکتہ بالکل واضح تھا وہ یہ تھا کہ عوام کے نزدیک نکسالی مجرم نہیں تھے۔

اگرچہ جس وقت حکومت نے امن کے عمل کا آغاز کر دیا تھا اور وزیر داخلہ امن کے حامیوں کے ساتھ بند کمرے میں ایک خاص مدت کے اندر اندر قابل نفاذ تفصیلی مسودہ تیار کرنے میں مصروف تھا، تو ایسے وقت میں بھی وزیر اعلیٰ مبینہ طور پر اپنی معمول کی عوامی مصروفیات کے دوران انہی سوالات کے حوالے سے جن پر گفت وشنید جاری تھی بہت سے منفی اثرات کے حامل بیانات جاری کر چکا تھا۔ دوسری طرف پولیس کے سربراہ نے نکسالیوں کی طرف سے پولیس کانسٹیبلوں کے لئے مناسب اجرتوں اور حالات کار کے مطالبے کے حوالے سے بڑے جارحانہ انداز میں اخبارات کے نمائندوں سے رابطہ کیا۔ یہ سب اتفاقی واقعات نہیں تھے بلکہ درحقیقت آنے والے حالات کی طرف اشارہ کر رہے تھے۔

مذاکرات کے پہلے مرحلے کے اختتام کے ایک ماہ بعد محاذ آرائی دوبارہ شروع ہوگئی۔ نکسالیوں کا ایک ایسے وقت میں بھی جبکہ مذاکرات کے دوسرے ممکنہ مرحلے کیلئے اوقات کار طے کرنے کا معاملہ زیر غور تھا، مسلسل تعاقب کیا جا رہا تھا۔ وزیراعظم نے مذاکرات کے عمل کو آگے بڑھانے اور ریاست کے مسائل کے پرامن حل کیلئے مزید پیش رفت کے حوالے سے اپنی حکومت کی یقین دہانی کا اعادہ کر دیا تھا۔(ا) وزیر داخلہ کی طرف سے مختلف تنظیموں کے نمائندوں کے ساتھ روابط کا سلسلہ جاری تھا تاکہ ان سے صلاح ومشورے کے ساتھ ہی حکومت کیک طرف سے امن کے لئے عزم کا اعادہ بھی کیا جا سکے۔ محاذ آرائیاں تسلسل کے ساتھ جاری تھیں۔ امن کے حوالے سے متفکر تمام فریقین پرامید تھے کہ نکسالی مذاکرات جاری رکھیں گئے، جب تک کہ وہ نکتہ عروج نہیں آ گیا جہاں امید رکھنا بھی خلاف عقل لگنے لگا۔ نکسالیوں نے جنوری میں امن مذاکرات سے علیحدگی اختیار کر لی۔

حتیٰ کہ جب ہم نے صورتحال کی نزاکت کے ساتھ سمجھوتہ کرلیا تھا، ریاست کے اندر فروری کے پہلے ہفتے اس خبر نے سب کو گنگ وششدر کر کے رکھ دیا کہ نالا مالا کے جنگلات کا ۵۰۰۰ شکاری کتوں کے ذریعے حصار کرلیا گیا ہے جو نکسالیوں کو ہر طرف سے گھیر رہے تھے اور تمام رہنما ایک ''مقابلے'' میں ہلاک ہونے والے تھے۔ اس صورتحال میں ایک انتہائی بااختیار ادارے کی مداخلت ضروری تھی تاکہ اس عمل کو روک دیا جائے جو کسی بھی لحاظ سے ریاست کی طرف سے من مانی کارروائی کی بدترین مثال ہوتا۔

امن کے قیام کی کوششوں کے دوران پیش آنے والے مسائل

اب وقت آ گیا ہے کہ آٹھ ماہ کے عرصے پر محیط اس سارے عمل کے دوران پیش آنے والے بے شمار سوالات کو زیر غور لایا جائے۔ سب سے پہلا سوال ذرائع ابلاغ کے کردار کا ہے۔ اگر ذرائع ابلاغ نے نگران ادارے کا کردار ادا کرنا ہے تو جس چیز کو رپورٹنگ کے حوالے سے سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہونی چاہیے وہ امن کے حوالے سے پائی جانے والی تشویش ہے۔ اخلاقیات کی سیاست کے دوران نہ تو انفرادی نظریات کے لئے اور نہ ہی رومانویت کے لئے کوئی گنجائش ہوتی ہے۔ اس عمل میں شامل سارے فریقین مساوی اہمیت رکھتے ہیں اور ان کی نمائندگی

اسی اصول کے تحت ہی ہونی چاہیے اور امن قائم کرنے کے عمل میں فریقین کے مفادات میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہوتا کیونکہ سب کا مفاد مشترکہ ہی ہوتا ہے جو تمام فریقین کو ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے، یعنی اجتماعی مفاد، جب ماؤنواز باغی رہنما حیدرآباد میں تھے تو ذرائع ابلاغ پر اچانک جنگلوں اور انقلاب کے رومان کا سحر طاری ہو گیا، جس کے نتیجے میں مذاکرات کیلئے آنے والی ٹیموں کو ضرورت سے زیادہ توجہ کا مرکز بنا دیا گیا، خاص طور پر رہنماؤں کی شخصیت، خواتین رہنما، ان کا لباس، کھانا پینا، ایک قسم کی انفرادیت کا محرک جس سے اس طرح کی سیاست میں احتراز کیا جانا چاہیے۔ اس کے ساتھ ساتھ سیاست کے مخاصمانہ/ معاندانہ انداز کو نمایاں کرنے کا رجحان بھی دیکھا گیا، ایک ایسی صورتحال میں جو اخلاقی سیاست کو مقدم رکھنے کی متقاضی تھی۔ بجائے اس کے کہ مختلف فریقین کو امن کے عمل میں شریک افراد کی حیثیت سے دیکھا جاتا، اخباری تذکروں میں مذاکرات کے شرکاء کو متحارب سیاسی رہنماؤں کے طور پر پیش کیا گیا، ایک فریق کے بیان کو دوسرے فریق کے بیان کے جواب کے طور پر شائع کرتے ہوئے یہ بالکل واضح طور پر امن کے زیرِغور معاملے کو مسخ کرنے یا توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی کوشش تھی اور کسی طور بھی اس کو کھوکھلا کرنے کی سازش سے کم نہ تھی۔

دوسرا مسئلہ یا سوال ہتھیاروں کے ساتھ رہنے اور چلنے پھرنے کا ہے۔ نکسالیوں کے ساتھ مذاکرات کا اہم نکتہ یہ تھا کہ آیا وہ ہتھیاروں کے ساتھ کھلے عام پھر سکتے ہیں۔ اس حوالے سے کئی آراء ہیں کیونکہ اس سارے عمل میں بہت سی تنظیمیں شامل ہیں۔ مگر حقیقت کیا ہے؟ حکمران جماعت کے لئے ہتھیاروں تک رسائی اور انہیں رکھنے کا حق جائز ہے حتیٰ کہ فوجی طاقت بھی، ایک ایسی ریاست میں جہاں دھڑے بندی کی سیاست تسلیم شدہ حیثیت اختیار کر چکی ہے، رہنما وہ ہوتا ہے جس کے پاس ہتھیار ہوتے ہیں اور ایک نجی فوج ہوتی ہے جس کے جو کہ جدید ترین اسلحے سے لیس ہوتی ہے۔ (۲) جرائم پیشہ گروہوں کے پاس بھی ہتھیار ہوتے ہیں، فلمی اداکاروں اور ان کے مداحین کی تنظیمیں بھی مسلح ہو کر پھرتی ہیں (۳)۔ نکسالی بھی اسلحہ رکھتے ہیں۔ ان سب میں سے صرف نکسالی لوگ ہی ہیں جو کھلے عام یہ اعتراف کرتے ہیں کہ وہ ہتھیار یا اسلحہ اپنی سیاسی حکمت عملی کے تحت رکھیں گے۔ دیگر گروہ نہ صرف یہ کہ اسلحہ لئے پھرتے ہیں بلکہ اسے اپنی من مانی کے مطابق استعمال کرتے ہیں اور ظاہر یہ کرتے ہیں کہ وہ آئینی تقاضوں کی پیروی کرتے ہیں، ایک ایسا ڈھونگ

جو بسا اوقات بادشاہ کے نئے کپڑوں یا لباس کی طرح ہی لگتا ہے، جو کہ عام لوگوں کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے، مگر وہ اس حقیقت کو عیاں کرنے کی جرات نہیں رکھتے۔ مزید یہ کہ ہتھیاروں اور اسلحے کے ساتھ رہنے اور چلنے پھرنے کی بدولت سیاسی بحرانوں میں تیزی آتی ہے اور ایک عام سیاسی عمل یا روایت اور تصادم کی سیاست کا فرق واضح ہو کر سامنے آ جاتا ہے۔ اس صورتحال میں ریاست یا پولیس کی طرف سے کس طرح یہ مطالبہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ہتھیار پھینک دیں۔

تاہم واضح طور پر دلیل یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ لوگوں کی نظر میں ہر طرح کا اسلحہ یا ہتھیار جبر اور ظلم کی علامت ہے، اور اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ آزار و تکلیف پہنچانے کے کام ہی آتے ہیں اور خواہ ان کو ''عوام کے مفاد میں'' ہی کیوں نہ استعمال کیا جائے تعریف کی رو سے ان کا استعمال من مانا اور یوں غیر منصفانہ ہی ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ بندوق ایک ایسی طاقت کا احساس دلاتی ہے جس سے ایک عام سیاسی کارکن محروم ہوتا ہے۔ یہ جبر و تشدد کی طاقت اور غیر متناسب اختیار کی علامت ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا مباحثہ ہے جسے جمہوریت کے مفاد میں باغی/ انقلابی تنظیموں کے اندر جاری رہنا چاہیے۔ اصل آزمائش شہادت کے مفہوم کے حوالے سے سامنے آتی ہے۔ شہید وہ ہوتے ہیں جو بندوق کی گولی سے مرتے ہیں۔ ہمارے دور میں اس طرح کی تقدیس و عظمت عطا کرنے کے عمل میں سیاسی ترغیب کی زیادہ گنجائش نہیں رہتی۔ مثال کے طور پر اگر الیپیری میں نیدو (Naidu) کی زندگی کے خاتمے کی کوشش کامیاب ہو جاتی تو انسانی حقوق کے حوالے سے اس کے بدترین ریکارڈ کے باوجود اسے شہادت کا ایک دائمی مرتبہ عطا ہو جاتا۔ اس کا بچ نکلنا جمہوریت کیلئے ایک نیک شگون تھا کیونکہ اس کے نتیجے میں لوگوں کیلئے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ اپنا حق رائے دہی استعمال کرتے ہوئے اس سیاسی ذلت و ناکامی سے دوچار کر دیں۔ (۴) یہ صورتحال عوامی مفاد کے لئے ہتھیاروں کے استعمال کے مقابلے میں جمہوری متبادل کے تصور کو اجاگر کرتی ہے۔

تیسرے سوال کا تعلق زرعی/ زمینی اصطلاحات سے ہے، حکمران جماعت کا ایک اور وعدہ اور اس کے ساتھ ہی امن مذاکرات کے دوران نکسالیوں کا مطالبہ بھی۔ کانگریس کے نزدیک زمینی اصلاحات ایک ایسا پروگرام ہے جس پر عملدرآمد کے لئے ضروری ہے کہ پہلے سے ہی زمین کاشت کرنے چلے آنے والے لوگوں کو پٹہ دے دیا جائے، یعنی جاگیردار اور مزارع کے درمیان

پیداواری رشتوں کی نوعیت کو تبدیل کئے بغیر ان میں بنیادی تبدیلی کا سوال تو رہا ایک طرف۔ جبکہ نکسالیوں کے نزدیک زمینی اصلاحات کا اصل مقصد زمین کے نئے سرے سے تقسیم کے ساتھ ہی وسائل کی منصفانہ بانٹ ہے۔ نظریئے اور عملی طور پر مفادات کے ٹکراؤ کی صورتحال میں بنیادی تضاد پایا جاتا ہے۔ جہاں ایک طرف ریاست ہوتی ہے جو جاگیردار طبقے (جو حکومت میں شامل ہوتا ہے) کے مفادات کے تحفظ کی مشکل صورتحال سے دوچار ہوتی ہے اور دوسری طرف عوام اپنی تمناؤں کی تکمیل کیلئے نکسالیوں اور دوسری شہری تنظیموں سے امید لگائے ہوتے ہیں۔

چوتھے سوال کا تعلق سیاسی معاملات میں غیر جانبداری سے ہے۔ کسی ایک فریق کی حمایت کرنے میں تذبذب کا اظہار کرنا کہ کہیں جانبداری کی چھاپ نہ لگ جائے اچھے خاصے جاندار تحریکی عمل کو اندر سے کھوکھلا کر دیتا ہے۔

اکثر اوقات تو غیر جانبداری کا تاثر صورتحال کی یکسانیت کو برقرار رکھنے کا کام کرتا ہے، اس لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ سیاسی سرگرمیوں اور کارروائیوں بشمول امن کی سرگرمیوں کے حوالے سے ہونے والے مباحث/ مذاکروں میں انتہائی سخت موقف اپنانے کے ساتھ ہی انسانی حقوق اور جمہوری نظم ونسق کے اصولوں کی روشنی میں اس کے فوائد یا نقصانات کا تعین بھی کیا جائے۔ جب سیاسی اختلافات ریاست کی طرف سے عائد کردہ پابندیوں کی زد میں ہوتے ہیں تو ان کے حوالے سے ریاستی کارروائیوں یا اقدامات کی کوئی ''غیر جانبدارانہ'' تشخیص نہیں کی جا سکتی۔ امن مذاکرات یا کوششوں میں شریک تمام جماعتوں کو ریاست کارروائیوں کے خلاف اور اختلاف کرنے والوں کے دفاع میں سخت اور واشگاف موقف اپنانے میں ہرگز تامل نہیں کرنا چاہیے۔ لہٰذا اس تناظر میں اس طرح کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ آیا ریاست اپنی کارروائی میں حق بجانب ہے یا نہیں، خاص طور پر اگر یہ ریاستی اقدامات امن مذکرات کی بنیادی شرائط، مثلاً جنگ بندی کے ہی خلاف ہوں۔ اس کے علاوہ کنٹرول سے باہر اور آزادانہ قسم کی ایسی پولیس کارروائیوں کے حوالے سے بھی کسی طرح کی غیر جانبداری یا ابہام (''کیا کسی طرح کا اشتعال پیدا کیا گیا تھا؟'') کا مظاہرہ نہیں کیا جا سکتا جو سیاسی عمل کو مجرمانہ قرار دینے کے اصرار کے برخلاف اس کو تعطل کا شکار کر دینے کی کوششوں کو کامیاب نہ ہونے دیں۔ مثال کے طور پر جب گرے ہاؤنڈ نسل کے کتوں نے نکسالیوں کا گھیراؤ کر لیا تھا اور ان کو ہر طرف سے گرفت میں لانے لگے تھے تو اس صورتحال میں ایک ''متوازن'' نکتہ نظر

کے امکانات بہت کم ہو گئے تھے۔ پولیس کے نزدیک یہ محض ایک ''بہت بڑے پیمانے کی کارروائی'' تھی جو کہ وہ کبھی کر سکتے تھے، امن کی کوششیں ان کے نزدیک محض ایک جھنجھٹ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی تھیں۔ ریاست کے عوام اور امن کی کوششوں میں شریک ان کے نمائندوں کے نزدیک یہ ایک نا قابل معافی غلطی اور وعدے کی خلاف ورزی تھی۔

یہاں بحث کا رخ حتمی نکتے کی طرف آتا ہے۔ ایک انتہائی محنت سے تشکیل دیئے گئے جمہوری عمل کو نئی حکومت کی طرف سے انتہائی بے رحمی اور غیر ذمہ دارانہ انداز میں غیر موثر کر کے رکھ دینا ایک انتہائی تشویش ناک حرکت تھی۔ ایک برس سے بھی کم مدت میں ریاست کے اندر عوام کی طرف سے دیئے گئے اختیار کی نفی کر دی گئی اور جبکہ ابھی چار برس باقی رہ گئے ہیں نئی حکومت کیلئے احتسابی عمل کے نفاذ، شفاف نظم ونسق اور قانون کی حکمرانی کے سوالات غور وفکر اور مضبوط ارادے کی صلاحیت کے امتحان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

حقوق نسواں کا تصور اور ٹکسالی سیاست

اس بنیادی ساخت کے اندر رہتے ہوئے ٹکسالی سیاست میں خواتین کے مقام کو سمجھنا ضروری ہے۔ اکتوبر ۲۰۰۴ء میں امن مذاکرات کے آغاز سے ایک ہفتہ قبل، اے پی سول لبرٹیز کمیٹی کی صدر اور ۱۹۸۰ء کی دہائی کے آغاز میں ستری شکتی سنگھا تانا کی بانی رکن رتنامالا نے ۱۹ اکتوبر کو تیلگو ان وارتھا میں ایک مضمون شائع کروایا جس میں پارٹی کے منشور یا لائحہ عمل میں صنفی تشویشوں یا فکرات کے لئے بصیرت کے فقدان کا مسئلہ سامنے لایا گیا۔ اس کے مطابق انقلابی موقف کے تحت صرف ایک ہی مطابق پیش کیا گیا تھا اور وہ تاریخی جدوجہد کے ذریعے خواتین کو ملنے والی تمام کامیابیوں کی مکمل بندش کا مطالبہ تھا، اور بات جاری رکھتے ہوئے اس نے سوال اٹھایا کہ ''کیا خواتین کا مسئلہ صرف بندش تک ہی محدود ہے؟'' انقلاب تناظر کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے اس نے کہا، وہ ہمارے سماج کو ایک نوآبادیاتی اور جاگیردارانہ سماج قرار دیتے ہیں، جبکہ اصل میں انہیں اس کو مردانہ (باپ کی) بالادستی، ذات پات، طبقاتی تفریق اور مذہب کے غالب تصورات کی روشنی میں موضوع بحث لانا چاہیے۔ بھارتی معاشرے میں خواتین کے مقام کی طرف اشارہ کرنے والے اعداد و شمار کو زیر بحث لاتے ہوئے اس نے پارٹی کی توجہ ان عوام کو متحرک

کرنے کی ضرورت کے احساس کی طرف دلائی: مساوی اجرتیں، چلتے پھرتے دارالاطفال اور علاقوں کے اندر قائم کردہ دارالاطفال، جسم فروشی کرنیوالوں کی بحالی، ملازمت پیشہ خواتین اور طلباء کے لئے ضلع کی سطح پر رہائشی سہولتیں، ضلعی سطح پر خواتین کے لئے پناہ گاہیں، بندشیں کام کی جگہ پر جنسی خوف وہراس کے حوالے سے سپریم کورٹ کے فیصلے پر عملدرآمد، ذرائع ابلاغ کی طرف سے خواتین کا ایک خاص تصور پیش کرنا، مقامی/ملکی کارکنوں کیلئے شناختی کارٹ اور ایمپلائز سٹیٹ انشورنس(ESI)، بے کی قبل از پیدائش جنس یا کسی بھی خرابی کا پتہ چلانے کیلئے کئے جانیوالے جراحی عمل(ammiocentesis) پر پابندی۔

اس کے ساتھ ہی ایک شاعرہ جایا پرابھا نے اندھرا جیوتھی رسالے میں ایک طنزیہ تحریر "Does War(5) Mean Only Men's War?" (۱۴ اکتوبر ۲۰۰۴ء) شائع کروائی۔ ان دونوں اشاعتوں میں دراصل گذشتہ دوعشروں اور اس سے زیادہ عرصے کے دوران اے پی میں بائیں بازو کی انقلابی تحریک کا تنقیدی جائزہ حقوق نسواں کے تصور کی روشنی میں لیا گیا تھا۔

ان تحریروں میں زیر بحث لائے گئے موضوعات کے نتیجے میں پارٹی کے اندر خواتین ساتھیوں کی طرف سے مزید مکالمے کا مطالبہ زور پکڑتا نظر آتا ہے۔ امن مذاکرات کے پہلے مرحلے کا اختتام قریب نظر آنے کے ساتھ ہی پارٹیئے رتنا مالا کی طرف سے پیش قدمی کے عمل کی پیروی میں خواتین تنظیموں، کارکنان، اور لکھاریوں کو خواتین کے مسائل پر تبادلہ خیال کے حوالے سے دعوت نامے بھجوانے شروع کر دیئے۔ اگرچہ اس کے لئے وقت کم دیا گیا تھا مگر اس کے باوجود بہت سی خواتین نے شرکت کی جو سوالات اور شکوک وشبہات کے حوالے سے زبردست تیاری کر کے آئی تھیں۔ بہت سی تنظیموں، مثلاً چیتانیا مہلا سا کھیا، پروگریسو آرگنائزیشن فار وومن، ستری شا کتی، آل انڈیا پراجا پراتیگھتانا اور دوسری اہم شخصیات، لکھاریوں، کارکنوں اور نے ۱۹ اکتوبر ۲۰۰۴ء کو ہونے والے اجلاس میں شرکت کی۔

وہاں پہنچنے پر ہمارا استقبال بیس برس کی عمر کے لگ بھگ پیپلز گوریلا لبریشن آرمی(PGLF) کی تین غیر مسلح گوریلا خواتین نے کیا۔ اسٹیج پر آویزاں دو عدد بینرز ''خواتین کے بغیر کوئی انقلاب نہیں'' اور ''محنت کش طبقے کی نجات کے بغیر عورتیں کوئی نجات حاصل نہیں کر سکیں'' کے نظریات کا اعلان کر رہے تھے۔ ہر ایک کو لال کتاب سمت کچھ لٹریچر دیا گیا جس میں کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا

(CPI) ماؤنواز کی طرف سے خواتین کے مسائل پر موقف پیش کیا گیا تھا۔اس جگہ پر اس امر کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ مختصر سی لال کتاب میں کن بنیادی عوامل کو اجاگر کیا گیا تھا۔ پہلا باب سماجی نظام اور مردانہ (باپ کی) بالا دستی کے نظام کے پس منظر سے متعلق ہے، جس میں بڑے دلچسپ انداز میں بتایا گیا ہے کہ اگر چہ حقوق نسواں کی تحریک کے سوشلسٹ نظریئے کے مطابق مردانہ تسلط کا نظام بالائی ڈھانچے پر مشتمل ہوتا ہے مگر پارٹی کے نکتہ نظر کے مطابق یہ سماجی نظام کی بنیاد میں ہوتا ہے اور ایک مساویانہ سماجی درجہ بندی کے لئے اس کی بیخ کنی ضروری ہوتی ہے۔ دوسرے باب میں اقتصادی نظام کا جائزہ لیا گیا ہے جس میں پہلے حصے کا تعلق گھریلو امور سے ہے اور بقیہ میں سماجی پیداوار میں خواتین کے کردار اور خواتین کو جبر کا نشانہ بنانے میں خاندان اور شادی کا کردار کا جائزہ پیش کیا گیا۔ تیسرا باب تعلیم، ذرائع ابلاغ، مذہب، مذہبی بنیاد پرستی، ذات پات کے نظام کے ذریعے خواتین کے خلاف امتیازی سلوک کو دوام بخشنے اور ثقافت کے موضوع پر نظر ڈالنے کے ساتھ ہی قانون کے کردار، ماں کے کردار، اکیلی عورت کے مقام اور جنسی رجحانات وغیرہ کو زیر بحث لاتا ہے۔ چوتھے باب میں سیاسی امور کا احاطہ کرتے ہوئے خواتین کے خلاف تشدد کے تجزیئے سے بات شروع کرنے کے ساتھ ہی دور حاضر میں حقوق نسواں کے تصور کی سیاست کے مختلف رجحانات کو زیر غور لایا گیا ہے۔ اگر چہ اس دستاویز کے حوالے سے پارٹی رہنماؤں اور دیگر تنظیمی اکائیوں کے ساتھ تفصیلی تبادلہ خیال اور مکالمے کی ضرورت ہے، تاہم اس کے اندر جتنے موضوعات کا احاطہ اور ان کی درجہ بندی کی گئی ہے اس سے بھی آندھرا پردیش میں حقوق نسواں کے حوالے سے مباحث کے اثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

نکسالی......حقوق نسواں مکالمہ

حقوق نسواں کے نظریات کے ان حامیوں کے طور پر جو ایک طرف تو ریاست کے اندر فیصلہ کن طور پر انقلاب سیاست اور تحریری کاموں میں مصروف رہے ہیں دوسری طرف انسانی حقوق کی حمایت میں بھی سرگرم عمل رہے ہیں، ہم ایک تحریری بیان کے ساتھ آزمودہ انقلابی حکمت عملیوں اور خواتین کی زندگیوں/خواتین کے حقوق کی تحریک کے درمیان ربط کے حوالے سے اپنے خدشات کا اظہار کرنے کیلئے اجلاس میں شریک ہوئے۔

انقلابی جماعتوں کے نام کھلا خط (۷)

خواتین تنظیموں کے ساتھ آج کے مباحثوں کا آغاز خواتین کی ان ۲۵ سالہ لگاتار کوششوں کے اختتام کیساتھ کیا جارہا ہے جوانہوں نے سیاسی جماعتوں کے اندر اوراس کے ساتھ ہی سیاسی ڈھانچوں کے اندر خواتین کے مقام کے حوالے سے تشویش کا شکار بیرونی تنظیموں میں جمہوریت کے فروغ کے حوالے سے کی ہیں۔ خواتین کی طرف سے خود کو ایک شہری کی حیثیت سے تسلیم کروانے کا مطالبہ اور ساتھ ہی نئے اور بنیادی تبدیلی کے حامل سیاسی ڈھانچوں کی تخلیق کے نمائندوں کے طور پر منوانے کے مطالبے کے لئے آج کا دن ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے ہم خواتین کے سیاسی تفکرات کو، خاص طور پر برابر کی شہریوں کی حیثیت سے، سمجھنے کی آپ کی کوشش کا پرخلوص خیرمقدم کرتے ہیں۔ اگرچہ نظم ونسق ایک ایسی چیز ہے جو کہ ریاستگ اور شہری سماج کے عوامی دائروں کے اندر فوری مناسبت رکھتی ہے، تاہم یہ ایک ایسی چیز بھی ہے جو شہری سماج اور سیاست کے دوسرے پہلوؤں میں بھی سرایت کرجاتی ہے، تمام شعبوں پر لاگو ہونے والا ایک ہی بنیادی اصول اور موثرنظم ونسق کے لئے نمائندگی فیصلہ کن عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اگرچہ یہ بات عمومی طور پر درست ہے کہ قیادت درمیانے طبقے کی تحریکوں میں سے ابھر کر آتی ہے، تاہم ایک نظام کے اندر بنیادی تبدیلی کی تحریک کے لئے ان طبقات کو بتدریج پہلے سے زیادہ طاقت و اختیارات تفویض کرنا ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے جن کے مفادات کی نمائندگی جبر کے خاتمے کیلئے ناگزیر ہوتی ہے۔ بطور خواتین ہمارے لئے یہ ایک مرکزی تشویش کا حامل موضوع ہے۔ آپ کے سیاسی ڈھانچے اور قیادت کے بالائی درجوں پر خواتین کی خاطر خواہ نمائندگی کا فقدان کیوں ہے؟ اگر قیادت کے مرتبے پر فائز خواتین کی تعداد رکنیت کے بھی مساوی عدم تناسب کی عکاسی کرتی ہے، تو پھر ہمارا سوال یہ ہے کہ ایسی کیا بات ہے کہ آپ جو سوال اٹھارہے ہیں یا جس انداز میں ان سوالوں کو واضح کیا جارہا ہے وہ خواتین کی بڑی تعداد کی توجہ سے محروم ہیں۔ اگر مردوں اور عورتوں کی رکنیت میں مساوی تناسب پایا جاتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ خواتین تحریک کے اندر دانشور اور سیاسی رہنماؤں کے درجے تک نہیں پہنچ پاتیں۔

ہم متذکرہ بالا تشویش گذشتہ دوعشروں سے لے کر اب تک سامنے لاتی رہی ہیں، جیسا کہ

اس تمام عرصے پر محیط ہماری سرگرمیوں اور تحریروں سے ثابت ہوتا ہے۔حتیٰ کہ جب چار برس قبل کنسرنڈ سٹیزنز کمیٹی کا قیام عمل میں لایا گیا تھا اس وقت بھی ہم نے یہ سوال کیا تھا کہ کمیٹی میں صرف ایک ہی خاتون رکن کیوں تھی جسے جلد ہی فارغ کر دیا گیا، جبکہ اصل میں ریاست میں اس وقت بہت سی خواتین ایسی تھیں جو اس مسئلے کے بہت سے پہلوؤں سے آگاہ تھیں۔ جب مذاکرات کا وقت مقرر کر دیا گیا تھا اور تمام فریقوں نے اپنے نمائندوں کا انتخاب کر لیا تو کسی کو بھی یہ خیال نہیں آیا کہ کو اتین کو بھی غور وخوض کیلئے مدعو کیا جائے، ایک ایسے معاملے پر جس کا تعلق، خود آپ کے اپنے اعتراف کے مطابق دور دراز کے علاقوں میں رہنے والی عورتوں سے تھا جو کہ تصادم کی زد میں آئی ہوئی تھیں۔ اس کے باوجود جب امن کوششوں کا آغاز ہو گیا تو ایک مصالحت کنندہ نے ہم سے یہ سوال کیا کہ امن کی کوششوں میں خواتین کیا کردار ادا کر رہی تھیں۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ بطور خواتین ہمیں شہری سماج کو مذہبی عوامل سے الگ تھلگ اور جمہوری عمل کی راہ پر چلانے میں گہری دلچسپی ہے۔ ہمارا یہ بھی یقین ہے کہ خواتین کی بقاء کا انحصار تصادم کی شدت میں کمی لانے اور رجعت پسندی اور قدامت پسندی کی تمام مشکلوں کا خاتمہ کرنے میں ہے۔۲۰۰۲ء کے دوران گجرات میں پیش آنے والے واقعات اس امر کی صریح یاددہانی ہے کہ خواتین کو تصادم کے حالات اور اخلاقی پابندیوں کے عمل کے دوران کس طرح کے سنجیدہ حملوں کا نشانہ بننا پڑتا ہے اور اس کا زیادہ تعلق کسی مخصوص مذہبی نظریئے کی نسبت مردانہ بالا دستی کے نظریات سے ہے۔ بحران کے وقت کے دوران عورت کے کمتر درجے کی قسم کی بنیاد پر قائم تمام نظریاتی حکمت عملیوں کے نتیجے میں خواتین پر حملوں کے غیر متوقع اور بے قابو واقعات دیکھنے میں آتے ہیں اور یہ حملے اور حملوں کی دھمکیاں بڑے صاحب بصیرت افراد اور رہنماؤں کی نظر میں بھی وسیع تر روایات کے مسائل کا ایسا جزو ہیں جن کا فوری طور پر کوئی حل نہیں ہے بلکہ انہیں خواتین کی زندگیوں اور تحفظ کے حقوق کی سادہ سی خلاف ورزی سمجھا جاتا ہے جن کو معمول کی قانونی کارروائی کے ذریعے روکنا چاہیے۔ لہٰذا ہم یہ امید کرتے ہیں کہ اس مکالمے میں شریک ہو کر ہم ایک ایسے صاف شفاف، جمہوری ماحول کے آغاز کی طرف قدم بڑھا رہی ہیں جس میں خواتین کیلئے حقیقی مساوات کا مقصد پورا ہو کر رہے گا۔

ہماری طرف سے ماضی میں اٹھائے گئے سوالات کو اکثر اوقات اصل مقصد سے ہٹا دینے

والے اور بورژوا نوعیت کے حامل کہہ کر مسترد کر دیا جاتا رہا ہے۔ یہ سوالات کیا ہیں؟

کیا بطور خواتین ہمارا مقدر جدوجہد کے دوران محض ثانوی یا غیر اہم کرداروں تک محدود رہنا ہی ہے؟ حتیٰ کہ جہاں خواتین ہتھیار اور اسلحہ وغیرہ بھی اٹھائے پھرتی ہیں وہاں بھی زچہ بچہ یا تولیدی خدمات فراہم کرنے کی ذمہ داریاں ابھی تک عورتوں کے سپرد ہی ہیں۔ اگرچہ ہمارے علم میں یہ آیا ہے کہ اس طرح کی تبدیلیاں دیکھی جا رہی ہیں جن کے مطابق مرد بھی کھانا پکانے وغیرہ کی ذمہ داریوں میں ہاتھ بٹا رہے ہیں، مگر محنت کی جنسی تقسیم کے حوالے سے کوئی اہم تبدیلی دیکھنے میں نہیں آئی اور یہ نکتہ اس حقیقت سے عیاں ہوتا ہے کہ جدوجہد کے اندر خواتین کا کسی بھی قسم کی علمی / نظریاتی تخلیق یا نمائندگی کے عمل کے تذکروں میں کوئی سراغ نہیں ملتا اور اس کے نتیجے میں قیادت کے حوالے سے بھی ان کا کردار بہت محدود نظر آتا ہے، جیسا کہ پارٹیوں کے ظاہری خدوخال کی تشکیل سے ثابت ہوتا ہے۔

تحریک کے اندر خواتین کے کردار کے تناسب کی اصل نوعیت کیا ہے اور خواتین کی اس شمولیت کو پارٹی کے اندر کس حد تک نظریاتی شکل دی گئی ہے؟ عام طور پر خواتین کے سوالات کو نظریئے اور سیاسی تناظر سے خالی قرار دے کر مسترد کر دیا جاتا ہے۔ تاہم پھر بھی ہمارا یقین ہے کہ ایک ایسا سیاسی تناظر جس کے تحت صنف کے ساختیاتی اور نظریاتی حقیقت کے طور پر قسم کی باریکیوں کو مدنظر نہیں رکھا جاتا انتہائی عیب دار ہے۔ خواتین کی طرف سے اٹھائے گئے سوالات کو سنجیدگی سے نہ لے کر اور اس کے ساتھ ہی ان سوالات سے نظریاتی اور عملی سطحوں پر عدم توجہی برت کر، خواتین کے حوالے سے سوالات کو غیر اہم اور ''ذاتی'' گردان کر کو اتین کو تحریک کے اندر ایک طبقے کے طور پر بہت فعال طریقے سے بے اختیار کیا جا رہا ہے۔ اگرچہ پارٹیاں طبقوں، ذاتوں اور ریاست کے مابین طاقت پر مبنی تعلقات کا مسئلہ زیر غور لانے پر تیار ہیں، مگر مردوں اور عورتوں کے مابین بنیادی اور ہمہ گیر نوعیت کے مبنی بر طاقت تعلقات کا زیادہ اہم مسئلہ ہمیشہ نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ اس صورتحال کی بناء پر مردوں کی اس طاقت کو مخفی رکھ دیا جاتا ہے جو وہ عورتوں کو اپنا محکوم بنانے کے حوالے سے استعمال کرتے ہیں اور جو خواتین کے خلاف پارٹی کے اندر اور باہر ظلم و تشدد کا ارتکاب کرنے والوں کو خاص طور پر سزا سے بے خوفی کی ضمانت فراہم کرتی ہے۔ جنسیت پر کنٹرول جو کہ مردانہ بالادستی کے نظام کا ایک اہم عنصر ہے نہ صرف جاگیردارانہ نو

آبادیاتی نظام کے اندر فعال رہتا ہے بلکہ نیم جاگیردارانہ مردانہ بالادستی کے حامل انقلابی رویوں میں بھی۔ شخصیت کے ایک لازمی جزو کے طور پر یہ یقین کے سماجی نظم وضبط کو قائم رکھنے کیلئے عورت کی جنسی سرگرمی کو مخصوص حدود کے اندر رکھنا ضروری ہے، عورتوں پر کثیر جہتی تشدد کا ذمہ دار ہے جن کی روک تھام کرنے میں انقلابی تبدیلیاں بالکل ناکام ہو چکی ہیں۔ اس کا نتیجہ زبردستی کی شادیوں، عورتوں کیلئے شادی کو ناگزیر قرار دینے، شادی کیلئے کم سن لڑکیوں کے اغواء اور خواتین میں نکلتا ہے۔ جنسی خوف وہراس میں جنسی اور اخلاقی کج روی کے ایسے الزامات لگانا بھی شامل ہے جو عورت پر اس وقت عائد کئے جاتے ہیں جب وہ روایات کے تابع ہونے سے انکار کر دیتی ہے یا جب وہ پارٹیوں کے اندر جمہوری نظم ونسق کے حوالے سے سوالات اٹھاتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ نقصان وہ حد تک مردانہ غلبے کا یہ اندرونی نظریہ عوامی سطح کی سرگرمی تک بھی فروغ پا جاتا ہے جس کے ساتھ اسی طرح کے حل بیرونی طور پر نافذ کئے جا رہے ہوتے ہیں۔ عصمت دری کا نشانہ بننے والی عورت کے ساتھ عصمت دری کرنے والے کی شادی بطور تلافی جرم کے چشم دید واقعات عام ہیں۔

ہم سختی سے یہ سفارش کرتی ہیں کہ ''ویراماتھا'' اور ''ویرا پتنی'' کی اصطلاحات کو انقلابی لغت سے خارج کر دیا جائے کیونکہ یہ انتہائی جنسی کشش رکھنے والی اصطلاحات ہیں۔ ماں کے کردار کو عظمت وتقدیس کا درجہ دے کر، ان کی قربانیوں، خدمات اور بیٹوں کے لئے بے لوث محبت کو مثالی نمونے کے طور پر پیش کر کے عملی طور پر ان کے حقوق اور مساوی شہری کی حیثیت سے انکار کو خوبصورت پردوں میں چھپا دیا جاتا ہے۔ ماں کے کردار کی اس تقدیس وعظمت کا تصور اس تضاد کی عکاسی کرتا ہے جو بیک وقت دیوی ماں کی پوجا اور عملی طور پر خواتین کے ساتھ ذلت آمیز سلوک کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ تولیدی یا بچے پیدا کرنے کی محنت کو ایک خاص اسرار عطا کر کے خواتین کو پابندیوں میں جکڑ دیا جاتا ہے۔

حتمی بات یہ کہ عورتوں کے حقوق سے متعلق تمام موضوعات کو شراب اور ممانعت کی نذر کر دینے کا عمل خواتین کے خلاف ایک وسیع تر اور پھیلتی ہوئی تشدد کی لہر سے چشم پوشی کے مترادف ہے۔ مسائل کے حل کیلئے ضروری ہے کہ ہم انہیں لازمی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں۔ یہ کوشش خاص طور پر اس لئے بھی اہم ہے کیونکہ انقلابی جماعتوں کیلئے تحریکی عمل تیز کرنے اور عوامی تنظیمون کے ساتھ کام کرنے کے حوالے سے فضا سازگار ہے۔ ہمیں امید ہے کہ یہ سب کچھ ایک ایسے عمل کا

آغاز ہوگا جس کے تحت خواتین کے حوالے سے عوامی مباحثوں/تحریروں کو زیادہ بامعنی، موثر اور حقیقی معنوں میں انقلابی رنگ میں پیش کیا جائے گا؟

انقلابی موقف

پارٹی کی قیادت، سی پی آئی (ماؤنواز) سے راما کرشنا، سدھا کر، اور گنیش، جبکہ سی پی آئی (جانا شکتی) سے عامر اور ریاض نے تمام شرکاء سے ذاتی طور پر ملاقاتیں کیں اور خواتین کے مسئلے پر اپنی اپنی جماعتوں کا نکتہ نظر پیش کرنے سے قبل ہر ایک سے تفصیلی تعارف حاصل کیا۔ انفرادی طور پر دیئے گئے بیانات اور بعد ازاں ہونے والی مباحثے کے جواب میں کی صورت میں پیش کئے جانے والے موقف یا نکتہ ہائے نظر سادہ انداز میں نیچے بیان کئے گئے ہیں:

اگرچہ تحریک میں شمولیت اختیار کرنے والی عورتوں کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے اور منڈل اور ضلع کی سطحوں پر ان کی قیادت میں بھی خاطر خواہ اضافہ دیکھنے میں آیا ہے، تاہم ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ ماؤنواز گروپ کے ترجمان راما کرشنا نے بے لاگ تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ پارٹی کا اندرونی ڈھانچہ مردانہ تسلط کے نظام کی اس لئے عکاسی کرتا تھا کیونکہ اس کی صفوں میں سماج کے مختلف طبقات کے نمائندے شامل کئے جاتیہیں جو اپنے اپنے پس منظر کے مطابق علم اور شعور ساتھ لاتے ہیں۔ تاہم چونکہ تبدیلی کا عمل ایک مسلسل و متحرک عمل ہوتا ہے اس لئے سب کچھ یک بیک نہیں بدل جاتا۔ چونکہ مردانہ غلبے کے خاتمے کی نسبت سیاسی اختیار و طاقت کا حصول زیادہ آسان ہے اس لئے انقلابی راستے کے ذریعے زیادہ گہری تبدیلی لانا آسان تر ہے۔ اگرچہ ایک طرف یہ احساس بھی موجود تھا کہ جن خواتین لکھاریوں اور کارکنوں نے ان موضوعات پر لکھا ہے، انہوں نے ایسا ٹھوس حقائق جانے بغیر اور غالباً غیر ذمہ داری کے ساتھ کیا تھا، تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ واضح تشویش بھی پائی جاتی تھی کہ پارٹی کے اندر ابھی مردانہ تسلط کے اثرات موجود تھے۔ سوال بھی نظریاتی نوعیت کا تھا۔ خواتین کو پیش آنے والے مسائل بھی نظ ریاتی نوعیت کے ہوتے ہیں، اس کے باوجود ''قدرتی عوامل'' کی بنا پر خواتین کو پیش آنیوالی صورتحال کی بناء پر ایسے ''عملی مسائل'' سر اٹھاتے ہیں جو پارٹی قیادت کے اندر خواتین کی بہت ہی کارآمد اور مساوی

بنیادوں پر شرکت کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں۔ اس کی ایک ممکنہ وجہ، شرکاء کی رائے میں یہ تھی کہ خواتین تحریکیں پارٹی کے اندر خواتین کو اس طرح کی حمایت فراہم کرنے میں ناکام ہو گئی تھیں جس کے بل پر وہ اپنی اپنی پارٹیوں کے اندر مردانہ تسلط کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتیں۔ حتیٰ کہ عوامی سطح کی تحریکوں میں بھی جیسا کہ جاناشکتی کا تجربہ تھا، محنت (labour) سے متعلق سوالات کا حل تو نکالا جا سکتا تھا مگر مردانہ تسلط کی ذہنیت کے موثر خاتمے میں اسے ناکامی ہو گئی تھی۔ مزید یہ کہ شدید ریاستی جبر کے زمانے میں زیادہ ہنگامی نوعیت کے مسائل کی بناء پر بہت سے دوسرے مسائل پس منظر میں چلے گئے۔

مردانہ تسلط کے حامل رویوں کے حوالے سے ٹھوس موقف ایک وسیع تر جمہوری عمل کا حصہ ہے۔ پارٹی کے ڈھانچوں کے اندر مردانہ تسلط کی ذہنیت پر چڑھی ہوئی سخت نہیں اور پارٹی کے اندر کی زندگیوں کے سرایت کر جانے کی بناء پر خواتین نے ایک عشرہ قبل ہی خود کو الگ حیثیت میں اور مردوں سے علیحدہ ہو کر منظم کرنا شروع کر دیا تھا، بنیادی طور پر بطور معاون طاقت کے طور پر نہ کہ خودمختار و آزاد نمائندگان کے طور پر۔ ۱۹۹۵ء کے دوران اس حقیقت کے حوالے سے زیادہ کھلا مباحثہ دیکھنے میں آیا کہ ایک تو پارٹی کے اندر صنفی تعلقات کا تعین خاندان کے تصور کے مطابق تھا دوسرے یہ کہ نجی معاملات کو کھلے عام زیر بحث لانے کی ضرورت تھی۔ اسی برس پیپلز وار گروپ نے ''ددوباتو کریا کرم'' (۸) (اصلاحی پروگرام) کا آغاز کر دیا تاکہ مردانہ تسلط کے مسائل کے حوالے سے لوگوں میں شعور پیدا کر کے اس کا خاتمہ کیا جائے۔ اس پروگرام کا مطالبہ خواتین ساتھیوں کے اصرار پر کیا گیا تھا۔ اگرچہ اس مہم کے نتیجے میں پارٹی میں شامل ہونے والی خواتین کی تعداد آج مردوں سے کہیں زیادہ ہے، تاہم اس کے باوجود خواتین خاندان کی حدود کے تصور سے باہر نہیں نکل سکیں۔ اس مسئلے کا حل یہ نہیں ہے کہ خواتین کیلئے جگہ وقف کر کے ان کو رسمی نمائندگی سے نوازا جائے، کیونکہ عورتوں اور مردوں کی صلاحیتوں یا قابلیتوں میں فرق پایا جاتا ہے، اس لئے کہ خواتین کا تحریک میں شمولیت سے قبل عوامی زندگی یا سرگرمیوں کے دائرے میں شرکت کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا اور یوں ''استعداد کار کا مسئلہ'' پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا پارٹی کی کوشش یہ ہو گی کہ اس طرح کی قیادت تخلیق کی جائے جو پارٹی کے بنیادی کردار یا خصوصیت کو ہی تبدیل کر کے رکھ دے۔ ''جبر کی ہر قسم کی شکل کے خاتمے کے بعد ہی یہ ممکن ہے کہ خاندان کے نظام کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جائے اور یہ

خواتین کی نجات کا راستہ ہوگا''۔ تاہم ''سامراجی نظام اور جاگیرداری کا خاتمہ مردانہ تسلط کے نظام کے خاتمے کی نسبت آسان ہے''۔

حقوق نسواں کے حامیوں کا ردعمل

ہر گروپ کی طرف سے قیادت پر سوال کی بوچھاڑ کے نتیجے میں بحث مباحثہ ایک خاندان کی شکل اختیار کر گیا۔

ایک اور نکتہ جو اجاگر کیا گیا وہ یہ حقیقت تھی کہ ایسی تحریک میں ان کا یقین اور ایک منصفانہ سماجی نظام کا ان کا مشترکہ تصور ہی تھا کہ جس کی بدولت خواتین اس اجلاس میں شریک تھیں۔ ایک انقلابی سیاست میں ان کا یقین اس حق کے ساتھ جڑا ہوا تھا کہ وہ پارٹی کے پروگرام یا تناظر میں ہر قسم کی خامی کے حوالے سے سوال اور تنقید کر سکتی تھیں۔ تاہم قیادت کی سطح پر خواتین کی نمائندگی کے شدید فقدان اور ان کے اندر بصیرت کی کمی کے مسائل کے حوالے سے غور وفکر کی ضرورت تھی۔ قیادت کے فقدان کا سبب صرف یہ نہیں گردانا جاسکتا کہ خواتین رہنما مقابلوں میں ہلاک ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح پارٹی کے اندر خواتین کی خاموشی کے حوالے سے بھی سوالات تھے جس کی وجہ سے وہ رسائی سے دور رہتی تھیں۔ اس کے علاوہ یہ سوالات بھی کہ حقوق نسواں کی علمبردار تحریروں اور تنقیدی جائزوں نے پارٹی کی فکر پر کس حد تک اثرات مرتب کیے تھے۔ وہاں موجود خواتین نے خاندان کے ادارے کا جائزہ لینے کی ضرورت پر بھی زور دیا، تصادم کے علاقے میں خواتین اور بچوں کے ساتھ کیا ہوا، خاص طور پر پارٹی میں شمولیت کے بعد کارکنوں کے ہاں جنم لینے والے بچوں کا کیا ہوا تھا۔ خواتین کارکنوں

کے مطابق تنوع کی ضرورت، ''دیوداسی نظام'' کے اندر زمیں کی مرکزیت اور دلیت خواتین کے استحصال کے مسائل کو حکومت سے ایسی دلیت خواتین کے لئے ہبہ کی صورت میں زمین وقف کرنے کے مطالبے کے ذریعے حل کیا جا سکتا تھا جو اس نظام کے چنگل میں پھنسی ہوئی تھیں۔ خواتین کے بارے میں گوار جیسے ممتاز عوامی شاعر کی طرف سے انتہائی تحقیر آمیز تصورات اور زبان کے استعمال نے جس سے یا تو ان کے ''نا کارہ پن'' کا اظہار ہوتا تھا یا پھر ماں کے کرداری عظمت کا، خواتین کی اپنے وقار اور شناخت کی جدوجہد پر بہت برا اثر مرتب کیا۔

پارٹی چھوڑ کر چلی جانے والی بہت سی خواتین غریب و محنت کش طبقے کی عورتوں کے ساتھ کام کر رہی تھیں اور پر امید تھیں کہ اگر پارٹی ایک ہی یا اسی طرح کے کاموں میں مصروف افراد اور تنظیموں کے ساتھ اتحاد اور عملی تعلقات کر لیتی ہے تو اس سے عوامی طور پر جمہوری عمل کو استحکام عطا ہوگا۔ خواتین کا خیال تھا کہ وہ عملی اور نظریاتی حوالوں سے بہت کچھ کر سکتی تھیں اور یہ کہ ان کی امکانی صلاحیتوں سے انقلابی پارٹیوں کو استفادہ کرنا چاہیے۔ مگر اس کیلئے یہ ضروری تھا کہ پارٹی خواتین کے سوال کے مختلف پہلوؤں کے حوالے سے اپنائی جانے والی اپنی حکمت عملی پر تنقید سننے کیلئے تیار ہو۔ اس نکتے کی نشاندہی کی گئی کہ خواتین کی تحریک پارٹی کے اندر موجود مردانہ تعصّبات کو تہس نہس کرنے کیلئے صرف محرک، حمایت اور عملی تدبیریں ہی فراہم کر سکتی تھی، مگر درحقیقت یہ پارٹی کے اندر موجود مردانہ غلبے کے نظام کو توڑ کر رکھ دینے کیلئے کچھ نہیں کر سکتی تھی۔ چونکہ قیام امن کی کوششوں کے دوران پارٹی نے مسلسل اس امر پر زور دیا تھا کہ وہ آئینی ڈھانچے کے اندر رہتے ہوئے کام کرے گی، اس لئے نمائندگی ہر سطح پر، ٹھوس اعداد و شمار کے حوالے سے جمہوری ڈھانچوں کا فطری جزو تھی اور ایک ایسی صورتحال میں جہاں اختیارات اور طاقت کا ارتکاز ایک خاص طبقے کے اندر ہو اور اس مثال میں مردوں کے اندر، تو برابر کی نمائندگی کا مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں صرف اس صورت میں ہی قیادت کا منصب سنبھال سکتی ہیں جبکہ مرد اس اختیار سے دستبردار ہونے کیلئے تیار ہو جائیں جو پہلے سے ہی ان کے پاس ہوتا ہے۔ اس مقصد میں ناکامی کا مطلب صرف ایک غیر مساوی جدوجہد اور اختیارات کا مردوں کے ہاتھوں میں مزید ارتکاز ہوگا۔ اگر پارٹیاں خواتین کے مسئلے پر بھی عوام کو حقیقی معنوں میں متحرک کر رہی ہوتیں اور اگر مزاحمت میں مردانہ سربراہی کے نظام کے خلاف بھی مزاحمت شامل ہوتی تو ایسی صورت میں نظم و نسق کے عمل میں مساوی شرکت

کے اصول کا پارٹی سے باہر اطلاق کرنے سے پہلے اس پارٹی کے اندر نافذ کرنے اور کامیاب بنانے کی ضرورت ہے کیونکہ اصول کو عملی طور پر نافذ کر کے ہی اس کے جنم اور اس پر کار بند رہنے کے عزم کا مظاہرہ کیا جاسکتا ہے۔ حتمی بات یہ ہے کہ طبقے، ذات پات اور مردانہ غلبے یا تسلط تینوں کو امن کا جبر کے باہمی مسلک نظاموں کے طور پر سوال ابھی تک انقلابی مباحث، خاص طور پر انقلابی تحریروں کے اندر نمایاں مقام حاصل نہیں کر سکا۔ اس مباحثے کی تاریخ آندھرا پردیش میں موجود ہے، جس کا ایک مختصر جائزہ لینا مفید رہے گا۔

تاریخ پر نظر ثانی

نصف صدی پیچھے کی طرف نظر دوڑائیں تو آپ کو تیلنگانا کسان تحریک (Telangana Peasant Movement) کے رہنماؤں کی اپنی خواتین ساتھیوں کے حوالے سے مماثل آوازیں سنائی دیں گی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے خواتین کا سوال گھوم پھر کر واپس اپنے مقام پر لوٹ آتا ہو نہ کہ کسی انقلابی تبدیلی کے راستے پر گامزن ہو۔

بائیں بازو کی انقلابی سیاست میں خواتین کے سوال کے حوالے سے بحث مباحثہ ابھی تک جاری ہے۔ بائیں بازو کی انقلابی تحریکیں گذشتہ عشرے کے دوران آندھرا پردیش میں حقوق نسواں کی تنظیموں کی پیدائش کو تنقیدی نظروں سے دیکھنے کے ساتھ ہی حقوق نسواں کی نظریات کی تشکیل میں بہت دلچسپ کردار ادا کرتی رہی ہیں۔ پروگریسو آرگنائزیشنز فار وومنز یا خواتین کی ترقیاتی تنظیموں کی تاریخ اتنی جانی پہچانی ہے کہ اسے دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ دی فیمنسٹ سٹڈی سرکل ایک اور تنظیم تھی جو کہ زیادہ تر بائیں بازو کی انقلابی تحریک سے وابستہ لوگوں پر مشتمل تھی۔ یہ تنظیمیں ایک ایسے وقت میں منظر عام پر آئیں جب نہ تو انقلابی تحریکوں اور نہ ہی عملی جدو جہد کرنے والوں کے پاس کوئی خواتین کے مسائل کے حوالے سے کوئی واضح پروگرام تھا۔ تیلنگانا آرمڈ سٹرگل میں شامل خواتین کی طرف سے کمیونسٹ پارٹی کے اندر صنفی بنیادوں پر محنت کی تقسیم اور عورتوں کے لئے مساوات کے حوالے سوال اٹھانے کے تین عشروں کے بعد بھی بائیں بازو کی انقلابی تنظیموں میں شامل خواتین اپنے سے پچھلی نسل کی عورتوں کی تفکرات کی صدائے بازگشت بنی ہوئی تھیں۔

۱۹۷۰ء کی دہائی کے اواخر میں کسی بھی کمیونسٹ پارٹی نے اتنی کوشش بھی نہیں کی تھی کہ خواتین

پر جبر کی صورتحال کا تجزیہ ہی کر لیتیں۔ ان پارٹیوں کی نسوانی شاخوں کا بنیادی طور پر بس یہی کام تھا کہ وہ قائدین کی بیگمات کو پارٹی موقف سے آگاہ کرتی رہیں، مگر انہوں نے ٹھوس طریقے سے نہ تو خواتین کی ایک وسیع تعداد کو متحرک کرنے کا کام کیا نہ ہی ان خواتین کی بنیادی تشویشوں کو ہی حل کرنے کی کوشش کی۔ جن عورتوں نے ان تحریکوں میں شرکت کی اور ان کی رکنیت اختیار کر لی ان کا شمار ایسے لوگوں میں ہوتا تھا جنہوں نے طبقاتی مسائل اور جدوجہد کے مسائل پر تو غور کیا تھا مگر خواتین کی حیثیت سے اپنی مشکلات یا حالت زار پر غور نہیں کیا تھا۔(۹) حقوق نسواں کی آزمودہ حکمت عملیوں اور سوشلسٹ تصورات کے سوالات ۱۹۷۰ء کے اواخر میں منظر عام پر آنے والی خواتین تنظیموں میں پہلے ہی ایک زرخیز میدان میں جگہ پا چکے تھے، جن میں سے ایک تنظیم ستری شکستی سنگھا تانا تھی جس کا شمار آندھرا پردیش کی چند ایک انتہائی متحرک تنظیموں میں ہوتا تھا۔

تاہم حقوق نسواں کی تنظیموں اور کمیونسٹ تنظیموں کے مابین تعلقات ہمیشہ سے ہی پیچیدہ رہے ہیں۔ خواتین پر جبر کے حوالے سے بنیادی سوالات مثلاً محنت کی تقسیم اور مردانہ تسلط کے نظام کو نظریاتی شکل عطا کرنا وغیرہ کے جواب میں ان تنظیموں کے قائدین نے خاص طور پر ۱۹۷۰ء کی دہائی کے اواخر اور ۱۹۸۰ء کی دہائی کے شروع میں شدید منفی ردعمل کا اظہار کیا۔ شروع شروع میں قیادت نے نئے سوالات کو روایتی اور فرسودہ قسم کے جوابات کے ذریعے ٹالنے کا رویہ اپنائے رکھا۔ انقلاب میں جیسے دوسرے مسائل کا حل نکل آئے گا اسی طرح خواتین کے مسائل بھی حل ہو جائیں گے۔ اس وقت بہترین طریقہ یہی ہے کہ ایسے سوالات سے احتراز کیا جائے کیونکہ اس طرح سے تحریک کو درپیش حقیقی اور اہم مسائل پس پردہ چلے جائیں گے۔ جس کسی نے ان مسائل/سوالات کو سامنے لانے کی ضرورت، سنجیدگی اور لازمی اہمیت کو محسوس کیا اسے قیادت کے غیظ وغضب کا نشانہ بننا پڑا۔ ان لوگوں کو ایک طرف کرنے کے ساتھ ہی تمسخر کا نشانہ بنایا گیا یا پارٹی سے خارج کر دیا گیا۔(۱۰)

اگرچہ ان سوالات کو سامنے لانے کے عمل کو ایک ایسی سامراجی سازش قرار دیا گیا جس میں درمیانے/ بورژوا طبقے کی کواتین شامل تھیں، تاہم یونٹی سنٹر آف کمیونسٹ ریولوشنز یز آف انڈیا (مارکسٹ، لیننسٹ) یوسی آر آئی (ایم ایل) کے اندر اختلاف رائے پھوٹ پڑنے کی تاریخ بہت دلچسپ ہے۔ مسائل کو قبل از وقت اجاگر کرنے والوں کا مغرب کے ساتھ روابط کا الزام درست

نہیں تھا۔ معاملات اس وقت سامنے آئے جب اختلاف کرنے والے گروہ (پارٹی کے اندر حقوق نسواں کے علمبردار) نے ایک بہت معروف اور انتھک تیلگو لکھاری چالام کی موت پر جو کہ جنسیت، جبر اور خواتین کی نجات کے حوالے سے بہت ہی انقلابی قسم کی تحریریں لکھتا رہا تھا، افسوس کا اظہار کرنے کیلئے قرارداد پیش کی۔ اس نے جنسیت، ماں کے کردار اور خواتین پر سماجی پابندیوں کے حوالے سے اتنی زبردست مصاحت اور بلاغت کے ساتھ لکھا کہ اس دور کی مردانہ قیادت کو اس سے کافی پریشانی محسوس ہوئی کیونکہ یہ قیادت ایک طرف تو ایسے کٹر قسم کے کمیونزم کی نظریاتی حدود کی پابند تھی جس کے تحت خواتین سے متعلق معاملات کو ناگزیر طور پر ذاتی سمجھا جاتا تھا نہ کہ سیاسی اور جن کو غلط وقت پر اجاگر کرنے سے یہ پارٹی کی نظریاتی صفوں میں انتشار بھی پیدا کر سکتے تھے اور دوسری طرف ان کی اپنی مضبوط و پختہ جاگیردارانہ ذہنیت کی حامل مردانہ تسلیط کی اقدار اس نظریئے کو استحکام عطا کرتی تھیں۔

نظریئے کے اندر ایسے مستحکم اختلافات سے ہٹ کر جو صنف کی مرکزیت کے حوالے سے سامنے آرہے تھے، پارٹی کے اندر جمہوریت کا فقدان اور آمرانہ قسم کی قیادت جیسے دیگر اہم مسائل بھی اسی طرح کی تنقید کی زد میں آئے ہوئے تھے۔ یہ ہمارے موجودہ مقصد کے حوالے سے خاص طور پر اہم نکتہ ہے کیونکہ جو چیز ہمارے سامنے بہت عرصے سے آرہی ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ صنف کے حوالے سے سائل کی وجاحت صرف ''خواتین کے معاملے'' تک محدود نہیں ہوتی اگرچہ اس کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے۔ جن ساہتی ثقافتی تنظیم کے ارکان، جو کہ یوسی سی آر آئی (ایم ایل) کی ہی ایک شاخ تھی، اس سارے عمل سے گذرے تھے جو کہ آندھرا پردیش میں کہ جہاں حقوق نسواں کے نام نہاد علمبرداروں نے کوئی اہم نکتہ نہیں اٹھایا تھا، مباحثے کی ایک مختلف تاریخ بھی پیش کرتا ہے۔ جبکہ بائیں بازو کی انقلابی تحریک کے اندر، جس کا کہ ریوولوشنری رائٹرز ایسوسی ایشن ایک اہم حصہ تھی، تبادلہ خیالات، مباحث اور تحریریں نت نئے خیالات سے لبریز ہو رہی تھیں، تو روایتی قیادت کی گرفت اس قدر مضبوط اور ان سوالات کے حوالے سے پارٹی کا رسمی موقف اتنا شدید تھا کہ چھوٹی چھوٹی مگر نئے تصورات و نظریات کی حامل تنظیمیں اس کا کوئی موثر جواب نہیں دے سکتی تھیں۔ حقوق نسواں کے نظریات کے حامیوں کی طرف سے انتہا پسند انقلابی پارٹیوں کو چھوڑ جانے کا سلسلہ ورجحان گذشتہ دو عشروں میں بہت سی متحرک تنظیموں میں بھی عام تھا۔

دی پروگریسو آرگنائزیشن فار وومن(pow) نے اپنی عملی روایت کے ذریعے کافی حد تک خودمختاری حاصل کر لی تھی اور پی او ڈبلیو کو چھوڑ کو چلی جانے والی بہت سی خواتین نے درحقیقت پارٹی کے اندر قیادت کے مناصب تک بھی رسائی حاصل کر لی تھی۔ تاہم اس کے باوجود ۲۰۰۰/۱۹۹۹ءتک بھی بہت سی خواتین جو پارٹی کے اندر ہی رہیں اور جن کا یقین تھا کہ پارٹی کے اندر موجود رہنے اور کام کرنے کی بناء پر انہوں نے اپنے لئے ایک جمہوری راستہ بنالیا ہے اور وہ بھی ایک اندرونی جمہوری ڈھانچے کے فقدان کی بناء پر پارٹی چھوڑ کر چلے جانے پر مجبور ہوگئیں۔

تاہم اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بائیں بازو کی انتہاء پسند پارٹیاں صنفی مسائل یا نظریات سے بالکل الگ تھلگ رہی ہیں۔ اداوی پتریکا (جنگل کی بیٹی) جو کہ ۱۹۹۵ء میں شائع ہوئی تھی، ایک ایسی عورت کی زندگی اور جدوجہد کی کہانی ہے جو اپنی شخصیت/ زندگی میں آنے والی تبدیلیوں کے نشانات کا سراغ لگاتے ہوئے بتاتی ہے کہ وہ کس طرح ایک ایک ان پڑھ، استحصال کی شکار عورت سے ایک پڑھی لکھی، جنگجو اور گوریلا قائدین گئی۔ غریب ومحنت کش طبقے سے تعلق رکھنے والے ایک گھرانے میں خاندانی اقدار کے ساتھ ہی محنت کی غیر منصفانہ بنیادوں پر تقسیم کا انتہائی تنقیدی نظروں سے جائزہ لیتے ہوئے، ناول میں اس صورتحال کا موازنہ نسبتاً زیادہ جمہوری، مطابقت پذیر اور تعلیم یافتہ ماحول کے حامل دستے کے ساتھ کیا گیا ہے۔ (۱۲)

واضح طور پر ۱۹۹۰ء کی دہائی کے وسط تک بائیں بازو کی انتہا پسند جماعتوں کے اندر اپنی سرگرمیوں کی حدود میں آنے والے حلقوں میں صنفی سوالات کی طرف توجہ دینی شروع کر دی گئی تھی۔ جیسا کہ وندھیا نے یہ نکتہ اجاگر کیا ہے، مگر ان مسائل کا کوئی رسمی تذکرہ نہیں کیا گیا جو اس کے نتیجے میں پارٹی کے دستوں اور مقامی لوگوں کے درمیان پیدا ہو سکتے تھے۔ بے شمار پیچیدگیوں اور متصادم واکثر صورتوں میں متنازعہ مفادات سے پر ہونے کی بناء پر کیا پارٹی کی طرف سے دیہی اور قبائلی علاقوں میں مردانہ بالا دستی کے سوالات کے حوالے سے کئے جانے والے اقدامات نے پارٹی اور اس کے حلقے کے درمیان تعلقات کی نوعیت میں کیا کسی قسم کی تبدیلی پیدا کی تھی؟ مزید یہ کہ کسی ایک تنظیم کے اندرونی ڈھانچے کے جمہوری ہونے کے حوالے سے سوال اٹھانے کی بازگشت دوسری جگہوں پر بھی سنائی دیتی ہے۔ مثال کے طور پر، ساندھیا کی طرف سے اٹھائے گئے سوالات کی بازگشت ونیلا کی طرف سے اداوی پتریکا کے ناقدانہ جائزے میں بھی سنائی دیتی ہے

جس میں وہ تبصرہ کرتے ہوئے کہتی ہے کہ ''جنس کی بنیاد پر محنت کی تقسیم کے حوالے سے انقلابی تنظیموں کے اندر واضح موقف کے فقدان کی بناء پر خواتین کے کردار کی ثانویت کو دوام عطا ہوا ہے، خاص طور پر شہری ٹھکانوں/ پناہ گاہوں کے اندر''۔(۱۳)

مارگریٹ رنڈال کیوبا اور نکارا گوا کے انقلابوں پر اپنے کام کے تذکروں کے ساتھ ہی ایک لحاظ سے مفید نکتہ انحراف فراہم کرتی ہے۔ وہ دس برس کے عرصے میں سیاسی طاقت کے استحکام کے بعد سخت جدوجہد کے نتیجے میں حاصل ہونے والے فوائد میں کمی کے حوالے سے جو سوال اٹھاتی ہے وہ انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔ نکارا گوا کی تحریک کے اندر سیاسی اور فوجی کرداروں میں، اس دوران نہ کہ بعد میں مساوی حقوق کیلئے جدوجہد، نئی تشکیل کردہ انقلابی حکومت کے اندر خواتین کے مابین اہم عہدوں کے لئے مقابلہ اور جدوجہد کے دوران محنت کی منفی بنیادوں پر تقسیم کے مسئلے پر کچھ فوائد حاصل کر لئے گئے تھے:

اچانک ہی ہر طرف محض مرد ہی تھے...... وہ سیاسی رہنما جنہوں نے اکثر و بیشتر انتہائی غیر معمولی صلاحیتوں کے بل پر بڑی چالاکی اور حوصلے سے گوریلا جنگ لڑی تھی اور جو مختلف درجے کی اہلیتوں کیساتھ اپنے ملک کا انتظام چلاتے رہے۔ ان میں سے اکثر کا انداز جابرانہ ہے، بہت سے ایسے ہیں جو عورتوں کے رسیا ہیں۔ محض ایک یا شاید دو ایسے ہیں جن کو حقوق نسواں کے موضوع سے کچھ دلچسپی یا اس کے لئے کوئی احترام ہوگا۔ [یہ امر واضح نہیں ہے] کہ آیا ان میں سے کسی کو اتنا فہم بھی ہے کہ حقوق نسواں محض ''خواتین کے لئے مساوی حقوق'' کا روایتی تصور ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور مسئلہ ہے۔(۱۴)

ایک مرتبہ پھر سیاسی گنجائش کم ہوتے ہوتے دو افراد کے مابین ناگزیر باہمی ذاتی (خصوصاً جنسی) تعلقات کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ لہٰذا تیزی سے کم ہوتے ہوئے دائروں کے اندر قراردادیں مسلسل اور ضروری ہوتی ہیں: حلقوں کے اندر پارٹی، پارٹی اور اس کا اندرونی آئین، پارٹی کے دو ارکان کے درمیان سیاسی، نظریاتی اور جنسی نوعیت کا تعلق اور ان میں سے ہر قرارداد کے لئے صنف ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے، ہر ایک بنیادی سیاسی نوعیت کی ہوتی ہے۔ بائیں بازو کی انتہا پسند تحریک کے متفرق اجزاء کے مجموعے (collage) کے حتمی جز کے طور پر وہ خط پیش کیا جا رہا ہے جو ایک عورت کی طرف سے اپنے والدین کو اس تجربے کے حوالے سے لکھا گیا تھا جو اسے اپنے ساتھی اور

اپنے ڈویژن کے باقی ارکان کے ساتھ پیش آیا اور اس کے مندرجات چونکا دینے والے ہیں:

[ہم] الگ ہو رہے ہیں...... ہماری علیحدگی کی وجوہات: اس کا الزام کہ میں ایک طوائف ہوں۔ اب میں جو کچھ بھی کہتی ہوں وہ جھوٹ ہوتا ہے۔ میں جو بھی کروں وہ چال ہوتی ہے۔ اس نے مجھ سے جو عزت افزائی کے بہترین الفاظ کہتے ہیں وہ یہی ہیں۔ اگر میں اس کی طرف سے عائد کئے گئے تمام الزامات اور ان کو ثابت کرنے والے واقعات یہاں دہرانے بیٹھ جاؤں تو پھر یہ کسی طرح سے بھی ایک خط نہیں رہے گا۔ یہ ایک فحش تحریر بن جائے گی۔ میں غالباً پارٹی کی پہلی عورت ہوں جسے اس طرح کی ذلت اور اذیت کا سامنا ہے۔ میں پہلی اس لئے کہہ رہی ہوں کہ مجھے نہیں لگتا کہ یہ سب کچھ میری ذات تک ہی محدود رہے گا۔ وہ اکیلا نہیں ہے۔ اس کی طرح کا ایک پورا شعبہ ہے جو پارٹی کے اندر خواتین کو جبر کا نشانہ بنانے اور انہیں نیست و نابود کرنے کیلئے اپنے اختیار اور حیثیت کے استعمال پر تلا ہوا ہے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، پارٹی جائے جہنم میں، میں پارٹی میں رہ کر اپنی جنگ لڑنا چاہتی تھی۔ یہ سب کے سب انتقامی جنونی ہیں۔ یہ ایک طرح سے قیدیوں کی اذیت گاہ ہے۔......

جو بات اس وقت تک ''ضمیر/ ذہن فروشی'' کے الزام تک محدود تھی بڑھ کر ہر کسی کو میرے حاملہ ہونے کا قائل کرنے کی کوششوں میں بدل گئی۔ اب [وہ] یہ چاہتا ہے کہ ڈویژن کا اجلاس طلب کرے اور سب ارکان کے ذریعے مجھے جرم کی سزا دلوائے۔

یہ شاید درست نہیں لگتا کہ ایک ڈویژن کے اندر ہونے والے واقعات یا ایک ہی فرد کی حرکتوں کی وجہ سے پارٹی پر اعتماد کھو دیا جائے۔ اس طرح کے واقعات بے شمار مرتبہ سامنے آئے ہیں...... ہر مرتبہ یہی ثابت ہوا ہے کہ لوگوں کا شعور ان کی فطرت، ان کے سماجی پس منظر اور طبقے کے مطابق پروان چڑھتا ہے، مگر پارٹی بھی ایک بہتر ماحول پیدا کرنے میں ناکام ہوگئی ہے...... اب میں یو.جی (ug) کے باہر خواہ ایک طوائف کے طور پر نکلوں یا ایک باعصمت عورت کے طور پر اس سے کوئی زیادہ فرق نہیں پڑتا۔(۱۵)

اس خط میں سیاست اور جنسیت کے چولی دامن کے ساتھ اور ایک وسیع تر ''سیاسی روایت'' کے اندر جنسیت کے مرکزی اہمیت کے حامل ہونے کے عنصر کو بڑے فیصلہ کن انداز میں سامنے لایا گیا ہے۔ مزید یہ کہ جنسیت اور سیاست کے اس ربط باہمی سے اخلاقی بگاڑ اور عصمت و پاکیزگی کی

پرانی تفریق کے تصور کی عکاسی ہوتی ہے، ایک ایسی تفریق جس کا مقصد ہر طرح کی سیاست میں خواتین کے کردار کو محدود کر دینا ہوتا ہے اور عصمت کا تصور ابھی تک ایک ایسی پیمانے کے طور پر رائج چلا آ رہا ہے جسے حتیٰ کہ سیاست جیسے شعبے میں بھی جو کہ ملک کے اندر انتہائی انقلابی یا بنیادی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے اور شاید واحد شعبہ جس میں ایک فرد کو، خواہ باتوں کی حد تک ہی سہی حقوق نسواں کے نظریئے کیلئے کام کرنا چاہیے، عورت کے کردار کی قدر کے تعین کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔

اس خط میں ایک اور دلچسپ نکتہ بیک وقت مختلف تاثرات/ احساسات کو اجاگر کرنا ہے۔ جبکہ انکشاف کے فوراً بعد خط کو باپ کی طرف سے ریاست کی باپ بیٹی کے ''نجی'' تعلق میں مداخلت کے مترادف سمجھا گیا، مگر دراصل یہ خط ایک ایسا سیاسی بیان ہے جو ذاتی احساسات کے غلاف میں لپٹا ہوا ہے۔ انکشاف کے لئے جو وقت منتخب کیا گیا ہے وہ اس خاتون کے اس کے ساتھی کی طرف سے جو کہ پارٹی رہنما بھی ہے اس پر جنسی کج روی کے الزامات میں شروع کی جانے والی عوامی سماعت کا سامنا کرنے کا وقت ہے۔ یہ انکشاف اس کے باپ کو کیا گیا ہے جو کہ پارٹی کے اندر اس کے ساتھی کے مقابلے میں زیادہ اختیارات رکھتا ہے اور یہ انکشاف پارٹی کے اندر جمہوری روایات کے بتدریج کھوکھلے یا فرسودہ ہونے اور جنسی دہشت گردی (کراما رائے کی اصطلاح میں) (۱۶) کے بارے میں ہے جو کہ اس فرسودگی کا جامع اختصار ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ جہاں باپ کا دکھ ذاتی نوعیت کا ہو سکتا ہے وہاں اس کی شرمندگی سیاسی نوعیت کی تھی، اور اس کے ذریعے نجی نوعیت کے رابطے کے ذریعے اس تباہ کن اثرات کے حامل خط کے مندرجات کے عوامی اور سیاسی مضمرات سے لوگوں کی توجہ ہٹانے کی کوشش کی گئی ہے۔

ایک مختلف احساس/ حوالے سے (ایک طرح سے ذاتی) خط لکھنے والی اپنی ماں کو اپنے ساتھی کے انتخاب کی بابت ہونے والی گفتگو یاد کراتی ہے:

ماں، کچھ عرصہ قبل جب آپ میری زندگی گزارنے کے فیصلے کے حوالے سے پریشان تھیں، میں نے وولگا سے اس نظریئے پر زور دیتے ہوئے کہ لوگوں کو زندگی میں تجربات کرتے رہنے چاہئیں کہا تھا کہ میں اپنی زندگی کا تجربہ کرنا چاہتی ہوں۔ یاد ہے؟ میرا نہیں خیال تھا کہ میرا تجربہ اتنی بری طرح ناکام ہو جائے گا۔ یہ سیکھنے کا تجربہ ہے۔ میری زندگی اور زندگی کے ساتھ میرے تجربات ابھی میرے آگے موجود ہیں۔ مجھے مستقبل سے بہت حوصلہ اور امید حاصل ہوتی

ہے۔(۱۷)

یہ مختلف احساس کسی اور ہی دنیا کا نقشہ ہے، ایک ایسی دنیا جو عورتوں پر زیادہ مہربان ہے اور جو ایک عمومی رواج کی حامل دنیا (جو خواتین کے لئے لازماً ناسازگار ماحول رکھتی ہے) کے ساتھ ساتھ موجود ہے یعنی ''خواتین کی متبادل دنیا'' جو حقوق نسواں کے تصور سے مطابقت رکھتی ہے۔ یہ دنیا بذات خود بھی ''اس وقت وجود میں آتی ہے جب خواتین عمومی دنیا کے تسلیم کردہ رواجوں/قوانین کے خلاف کام کرتی ہیں......[جہاں] عورتوں کو عمومی دنیا کے رواجوں کے خلاف مزاحمت یا ان سے نمٹنے کی ضرورت پیش نہیں آتی اور اس میں وہ خود کو اور اپنے تعلقات کو ایسے اطوار کے مطابق ڈھال سکتی ہیں جو عمومی دنیا ے اطوار سے مختلف ہوتے ہیں''۔(۱۸)

گوریلا خاتون کا خط بھی بڑے دلچسپ انداز میں سیاست کے میدان میں مردانگی اور نسوانیت کے اثرات کا نقشہ کھینچتا ہے۔ مردانگی کا خاکہ دو قطبوں کے درمیان کھینچا گیا ہے جیسا کہ وہ تھے۔ دوسری طرف انتقام، شکوک، جنسی جارحیت اور مردوں کا خواتین پر اختیار کا استعمال جیسے عوامل کو زیادہ غالب مردانہ تصورات کی تشکیل کے جزو کے طور پر دکھایا گیا ہے۔ ایک اور رخ پر، انکشاف کے راستے/طریقے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں صنفی پہلوؤں کی عکاسی کرتے ہیں۔ اسی طرح دلیل، منطق، ''عمومی اچھائی'' اخلاقیات کا احساس اجاگر کرنا اور نتیجے کے طور پر ایک عورت کی طرف سے جنسی دہشت گردی کی صورت میں اپنے حساب سے جوابی کارروائی کرنے کی ''فطری'' نااہلی پر افسوس مردانگی کا دوسرا پہلو ہے، اسی نظریاتی تشکیل کا جزو۔

تاہم، مردانگی کے میدان کے مرکز میں ایک روایتی قسم کا انقلابی کھڑا ہوتا ہے، جس کا خاکہ شیلا روبوتھم بڑی ذہانت سے کھینچتی ہے:

ایک انفرادی عسکریت پسند کسی طرح کے بندھنوں، گھریلو جذبات سے عاری ایک اکیلا کردار دکھائی دیتا ہے، جو سخت، اکڑا ہوا، اپنی ذات میں گم، ضوابط میں جکڑا ہوا ہوتا ہے، جس کے پاس محبت کے جذبات کے اظہار کا نہ وقت ہوتا ہے نہ اہلیت، جو جذبات کی پرورش کیلئے اپنی سرگرمیوں کو معطل نہیں کرسکتا اور جس کیلئے دوستی منزل سے بھٹکنے کے مترادف ہے......اس قبیلے کے لوگ اپنے اردگرد کے لوگوں کو برا، سست، مادی خواہشات اور دیگر بھٹکا دینے والے جذبات کا اسیر سمجھتے ہیں......اور وہ ہمیشہ ذمہ داری، دوسروں کی طرف سے دھوکے بازی اور بےحسی کے

مظاہرے کے بوجھ تلے دبے رہتے ہیں۔(۱۹)

اس خاکہ کشی کے برعکس، گوریلا خاتون اپنے انقلابی ساتھی کے بارے میں ان الفاظ میں تبصرہ کرتی ہے:

میں نہیں جانتی کہ یہ خوداعتمادی ہے یا رعونت، یہ جو کچھ بھی ہے، اس کے اندر کافی تناسب سے موجود ہے۔ اس کے نزدیک دوستی، تعلقات سب کچھ پارٹی کے اصول وضوابط کے تابع ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کی عزت اور ان سے محبت انہی حدود کے اندر رہ کر کرتا ہے۔ اس کے باوجود اگر کوئی اس کے لئے احترام کا مظاہرہ نہ کرے تو اس سے برداشت نہیں ہوتا۔(۲۰)

نسوانیت یا خواتین کے حقوق کا تصور، اس طرح مردانگی کے غالب عنصر کے حوالے سے تشکیل پاتا ہے۔ ایک مختلف تاثر، ایک اور دنیا، مختلف الفاظ کی تخلیق نسوانی مقامات کی نشاندہی کرتی ہے۔ ان مقامات پر معذوری اور معذور کر کے رکھ دینے والی صنفی طاقت اور چپ کرا دینے کا ارادہ / دباؤ وغیرہ کے نشانات بھی نمایاں ہوتے ہیں۔ یہ سب مردانہ بالادستی کی ان روایتی صناعیوں کا جزو ہوتے ہیں جن کا یہ خط ایک پر اثر ثبوت ہے۔

جب مجھے بتایا گیا کہ چاہے جذباتی طور پر نہ سہی، مگر میں نے جنسی تنوع / رنگارنگی میں دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہے، میں اس قدر گھٹن محسوس کر رہی ہوں کہ جواب دینا بھی پسند نہیں کرتی۔ ایسے مواقع پر مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے عقائد، ہماری اقدار اور ہماری روایات کسی کام کے بھی نہیں ہیں۔ اگر یہ سب چیزیں نہ ہوتیں تو میں ان الزامات کا سامنا کر لیتی اور اسے سبق پڑھا دیتی، نہ کہ یوں خاموشی سے پیچھے ہٹ جاتی......اب مجھے معلوم ہو گیا ہے کہ ایک عورت کو کس قدر تذلیل اور دھوکہ بازی برداشت کرنی پڑ سکتی ہے۔(۲۱)

نسوانیت کے میدان کے مرکز میں ایک باعصمت عورت / بیوی، بدکردار عورت / طوائف کی تفریق / تضاد موجود ہوتا ہے، جس پر زیادہ غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ اس مثال میں عصمت یا پاکیزگی پر ایک مستقل محبت / وابستگی کی چھاپ نمایاں ہے۔

اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ [وہ] مجھ سے کتنی نفرت کرتا ہے، حتیٰ کہ اب بھی اس سے اپنا تعلق مکمل طور پر ختم نہیں کر سکتی۔ میں یہ امید کئے بغیر نہیں رہ سکتی کہ وہ کچھ دنوں / برسوں بعد لوٹ کر میرے پاس آ جائے گا۔ اس طرح کے سلوک / رویئے کی تکلیف برداشت کرتے ہوئے بھی،

میں نے اسے محبت اور نیک نیتی سے منانے کی کوشش کی تھی۔ میں نے ہر طرح سے سمجھوتہ کر لیا تھا۔(۲۲)

اور عصمت کا بوجھ کچھ حد تک اس ضرورت پر رکھا جاتا ہے کہ ایک فرد خود کو مسلسل اپنی عصمت ر پاکیزگی کی یاددہانی کراتا رہے، کیونکہ مردانہ تسلط کے خاکے میں بدکاری کے الزامات حقیقی کردار کی شکل کی صورت میں سامنے آتے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ الزامات سے بری ہونے کی یہ التجا ماں سے نہیں کی گئی بلکہ باپ سے کی گئی ہے، جو کہ اس مثال میں گھر اور سیاسی میدان دونوں میں اخلاقی اختیار کا مالک ہے۔

باپو مجھے آپ سے یہ سب کہنے کی ضرورت تو نہیں تھی، مگر میں آپ کو حقیقت بتا رہی ہوں، میرے ذہن میں اس طرح کا کوئی ارادہ ہی نہیں تھا، میرا رویہ تو پھر دور کی بات ہے۔ میں نے کسی ایک مرد کو بھی اس زاویے سے نہیں دیکھا۔ میں اس ڈویژن کے اندر کسی کی طرف بھی مائل نہیں ہوئی تھی۔(۲۳)

جنسیت اور گھریلو تشدد دونوں ہی ایک سیاسی مباحثے کے اندر ایک طرح سے غیر مشروط، غیر منحرف جذبے/ مقام کے متوازی موجود ہوتے ہیں، جیسے ماں کا جذبہ: تکلیف، نقصان برداشت کرنے والی، ایثار و قربانی کا مرقع، سختیاں برداشت کرنے کی صلاحیت اور محبت، دلچسپ بات یہ ہے کہ ''ماں کی محبت'' ایک بورژوا جذبہ نہیں ہے، ایک انقلابی نمونے کے حوالے سے بھی۔ گدار یا پھروار اوار اراؤ کے کام/تحریروں کی طرح سیاسی، ثقافتی حکایتوں، تذکروں کا محور، مثال کے طور پر، ماں کا اپنے بیٹوں (اور بیٹیوں) کو کھو دینے کا دکھ اور اس کی انقلاب کیلئے بیٹے/ بیٹیاں تیار کرنے کی لامحدود صلاحیت وغیرہ ہوتا ہے۔ اس کے باوجود تصادم/ جنگ کے دوران اپنے بچے گنوا دینے والی ماؤں کے ساتھ کئے جانے والے مکالموں کے دوران انکشاف ہوا کہ ان کو اپنے بچوں کی طرف سے راستوں کے انتخاب پر ہونے والے افسوس کے احساس کے ساتھ ہی ایک شدید بے معنویت اور مایوسی و بے دلی کا غلبہ بھی طاری ہوتا محسوس ہوا تھا۔ صرف دو ہی مائیں ایسی تھیں جنھوں نے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی شہادت پر فخر کا اظہار کیا تھا۔(۲۴)

اس بڑھتے اور شدت اختیار کرتے ہوئے تصادم کی صورتحال میں تمام فریقین بے دھڑک ہو کر مردانہ نظریات کی حامل سیاست کی بنیاد پر تنظیمی اور پالیسی حکمت عملیاں استعمال میں لا رہے

ہیں، ایک ایسا استعمال یا عملی تدبیر جس کی بناء پر سیاست کے ہر شعبے میں خواتین کی شرکت کا عمل متاثر یا محدود تر ہو کر رہ جاتا ہے۔ انقلابی سیاست کو صنفی بنیادوں پر استوار کرنے کا انداز خواتین کی سیاسی سرگرمیوں کو جس طرح متعین اور محدود کر کے رکھ دیتا ہے اس کی خاکہ کشی جدوجہد کے مختلف مقامات پر کی جا سکتی ہے: نظریاتی یا عملی، اجزاء کو ہی کل قرار دے دینے (Reductionst) کا تسلسل سے چلا آتا ہوا یہ عقیدہ کہ انقلاب آنے کے بعد خواتین کے مسائل حل ہو جائیں گے، یہ کہ طبقاتی جدوجہد کے نتیجے میں مردانہ تسلط کا نظام خود بخود ہی ختم ہو جائے گا اور اس کے ساتھ ہی زیر غور شخصیت کی تعریف ایک غیر صنفی ''کارکن'' کے طور پر کرنے سے ریاست کے اندر انقلابی جدوجہد میں عورتوں کی نجات کے حوالے سے کوئی بھی تصور موجود نہیں رہا۔ اس طرح کے تصور کی غیر موجودگی میں انقلابی لائحہ عمل یا تحریک سے خواتین کی نجات کا سوال مسلسل نظر انداز ہوتا چلا آ رہا ہے۔ اس طرح کی نظر اندازی اور خاموشی کے نتیجے میں خواتین کی آراء اور تشویشوں کو تسلسل سے اور باضابطہ انداز میں جبر کا نشانہ بننا پڑ رہا ہے۔ یہ الزامات کہ ''حقوق نسواں کا بورژوازی تصور (جو کہ اس نظریئے کے تحت ایک مکمل نسوانی تصور ہی ہے) انقلاب کو ایک سماجی تبدیلی کے محرک کے طور پر مسترد کر دیتا ہے، خواتین کی آواز اور موقف کو جبر اور پابندی کا نشانہ بنانے کا ایک بنیادی سبب ہیں۔

اس دلیل کو کہ مردانہ تسلط کے بنیادی ڈھانچے کو، جیسا کہ یہ دوسری شناختوں کو قطع کر کے رکھ دیتا ہے، تہس نہس کر دینا چاہیے تاکہ انقلاب ایک سماجی تبدیلی کا باعث بن سکے، ابھی سمجھا یا تسلیم نہیں کیا گیا۔ ہم محض علامتی یا نام نہاد کوششوں کے دائرے میں منجمد اور قدیم یا روایتی / انقلابی مارکسی ساخت کے اندر ماں اور عورت ذات کے روایتی یا فرسودہ کردار کے تصور کے سحر میں گرفتار ہو کر رہ گئے ہیں۔ کیوبا میں آنے والے انقلاب کے تناظر میں تندال کے مطابق ''صرف میاں بیوی اور بچوں پر مشتمل گھرانے کو ایک ایسی سماجی اکائی کے تصور کے طور پر بلا چون و چرا تسلیم کر لینے سے، جس میں شادی شدہ جوڑے کا مخالف جنسوں پر مشتمل ہونے کے ساتھ ہی اپنے بچوں کی پرورش کرنا ایک معمول ہوتا ہے، جس میں محنت کی جنسی تقسیم کا مطلب عورت کے کام کو حقیر گردانا ہوتا ہے، اور جس میں خواتین کی حیثیت گھریلو امور کی دیکھ بھال کرنے والی اور مرد کی خواہشات کی تسکین کرنے والی شخصیات کی ہوتی ہے۔ انقلاب کی گنجائش اس قدر یا اس طرح کی رہ جاتی ہے

جس طرح کی گنجائش کیلئے انقلابی جدوجہد کی جا رہی ہوتی ہے''۔ جیسا کہ رندال تبصرہ کرتا ہے:

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایک ایسی انقلابی تحریک، خواہ وہ اقتدار کے اندر ہو یا باہر، جو خواتین، نسلی تفریقوں میں تقسیم لوگوں، یا کسی بھی اور سماجی گروہ کی ضروریات کو پورا کرنے میں ناکام ہو جائے، تو ایسی تحریک کو اس معاشرے کے اندر ان ضروریات کی تکمیل کے حوالے سے مشکل کا سامنا کرنا پڑے گا جو وہ اپنے تصور کے مطابق تشکیل کرنا چاہتی ہے۔ اگر کوئی انقلاب تمام لوگوں کی ضروریات پوری کرنے کی قابلیت یا عزم سے محروم ہو تو وہ یقیناً ناکام ہو جائے گا۔ انقلاب کے اندر انقلاب کا تصور، جیسا کہ کیوبا کے تجربے میں دعویٰ کیا گیا ہے، آخر کار پہلے کو دوسرے کے سائے میں ہی رکھے گا۔ یہ حقوق نسواں کے تصور کو ایک الگ تھلگ جزو کی حیثیت دینے یا اسے جدوجہد کا ناگزیر عنصر قرار دینے کا فرق ہی ہے جو سماجی تبدیلی کے اہم محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ سماجی تبدیلی کے محرک کے طور پر حقوق نسواں کے تصور کے امکانات کا احاطہ کرنے میں ناکامی اور وقت گزرنے کے ساتھ فرسودہ ہو جانے والے روایتی تصورات کے خول سے باہر نکلنے کا خوف ہی وہ عوامل ہیں جو لوگوں کو چپ کرا دینے، خواتین کارکنوں کو جنگلی یا وحشی، غیر متوازن اور جنونی کے خواب سے نوازنے کی ذہنیت کے ذمہ دار ہیں۔

یہ نکتہ ذہن نشین کرنا اہم ہے کہ جنسیت اور صنفی حوالے سے ہونے والے تمام مباحث میں بنیادی مفروضہ دو مخالف جنسوں کے درمیان ربط کو فطریہ قرار دینے ہے، جنسی تصورات کی تشکیل و رجحان کے گرد گھومنے والے مباحث کو ماضی میں غیر اخلاقی، مغربی وغیرہ قرار دے کر مسترد کر دینے کے بعد اس حوالے سے مکمل خاموشی اختیار کر لی گئی ہے۔ جب جنسی تصورات کی تشکیل کے حوالے سے موضوع کو ۱۹۹۴ء میں تیرو پارٹی میں ہونے والی نیشنل کانفرنس آف وومنز موومنٹ میں زیر بحث لایا گیا تو مارکسٹ، لیننسٹ (ML) گروپ سے تعلق رکھنے والی خواتین نے اس بحث کا رخ موڑتے ہوئے کثیر رجحانی جنسیت کی حمایت کرنے والی قرار دادوں کی شدت سے مخالفت کر دی۔ اس قرارداد کا ایم ایل گروپ کی وہاں موجود زیادہ تر ان پڑھ دیہی اکثریت کے لئے ترجمہ کچھ یوں کیا گیا ''وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ عورتوں کو عورتوں سے شادی کرنی چاہیے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ درست ہے؟'' اس کے تحت یہ نکتہ بھی اجاگر ہوتا ہے کہ خواتین کو اپنی عصمت کا مظاہرہ کرنے کی اور مخالف جنس رکھنے والے افراد کے مابین یک زوجیت پر مبنی تعلق کے اس تصور کی بھرپور اور واضح حمایت

فراہم کرنے کی ضرورت ہے جنہیں پارٹی اپنی بنیادی انقلابی روایات کے طور پر پیش کرتی ہے۔ بائیں بازو کی طرف سے خاص طور پر آندھراپردیش میں بڑے پیمانے پر نظریاتی کردار ادا کرنے کے ساتھ ہی اس کی طرف سے مقبول ثقافتی روایات اور تخلیقی تحریری صلاحیتوں کی پرداخت کی خدمات کا اعتراف تو کیا جاتا ہے، تاہم بدقسمتی سے حقوق نسواں کے تصور کے حوالے سے قائم مفروضے یا اس کے بگاڑ پر خاموشی اختیار کرلی گئی ہے جو کہ جنسیت کے ساتھ اس کی طرف سے مختلف نظریات کو خلط ملط کر کے رکھ دینے کی صورت میں سب سے زیادہ عیاں نظر آتا ہے۔

نتائج

اور ابھی تک مرد، عورت کے تعلقات کو اندرونی اور بیرونی سطحوں پر جمہوری بنیادوں پر استوار کرنے کے حوالے سے تبدیلی کا ایک واضح احساس اور ناکامی کا اعتراف پایا جاتا ہے۔ اکتوبر ۲۰۰۴ء کے مکالمے میں پارٹی کے موقف کی تفصیلی وضاحت کسی طرح سے بھی سیدھے اور واشگاف انداز کی حامل نہیں تھی۔ اس میں آراء کا اختلاف اور خلیج پائی جاتی تھی جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ تصورات اور موصولہ علم کے حوالے سے مسلسل کشمکش موجود ہونے کے ساتھ ہی چند ایسے نئے و نامونوس نظریاتی ڈھانچوں پر بھی گرفت کرنے کی کوشش کی جارہی تھی جس میں بظاہر جوابات تو موجود تھے مگر اس کے باوجود وہ کم از کم اختلاف/ تصادم نہیں تو عدم اطمینان کا باعث ضرور تھے۔ ''خواتین کی قدرتی حدود و قیود'' کے تعین اور عوامی حلقوں میں مردوں کے اطمینان کی حد تک اس کی مخالفت ''علم'' کو عمومی سطح پر لے جانا اور ایک اوسط درجے کے علم کا مردوں کے نکتہ نظر سے ''فہم'' اور مرد کے بندشوں سے بالاتر تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس علیحدگی/ افتراق کے حوالے سے حقوق نسوانی کے تصور پر مبنی طویل عرصے سے موجود تنقیدی جائزے کے بارے میں ایک لاعلمی پائی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ ہتھیاروں سے مسلح رہنے اور مردانگی کے مابین تعلق کا ایک زیادہ مشکل سوال بھی اپنی جگہ موجود ہے، جو کہ اس مباحثے میں تو سامنے نہیں لایا گیا تھا، مگر حقوق نسواں کے حوالے سے ایک بنیادی اہمیت کا حامل سوال ہے، خاص طور پر اس تناظر میں موزونیت کا حامل بھی کیونکہ امن کی کوششوں میں تعطل ماؤنواز گروہ کے اس اصرار کے سبب پیدا ہوا تھا کہ وہ جو ہتھیار اٹھائے

پھرتے ہیں وہ ان کے جسموں کی توسیع ہوتی تھی، ایک کسان کے حل اور انقلابی کی بندوق کے درمیان مماثلت خاص طور پر مشکوک نظر آتی ہے۔ مسائل کو منفی بنیادوں کے حوالے سے کسی بھی دوررس انداز میں سوچنے کی اہلیت کے فقدان کی عکاسی جدوجہد کے مقاصد کی ترجیحات کے تعین کے حوالے سے بھی ہوتی ہے، جس کا تنقیدی جائزہ ان کے اس روایتی نکتہ نظر میں ابھی تک کوئی شگاف پیدا نہیں کر سکا جو وہ محنت کش طبقے کی نجات کے بعد خواتین کی نجات کے حوالے سے پیش کرتے یا اپناتے ہیں۔ مردانہ بالادستی کے نظریئے میں پائی جانے والی لچک کے اعتراف اور ایک انتہائی مشکل جدوجہد کو تلخ انجام کی طرف لے جانے کے عمل کے درمیان پائے جانے والے تضاد کے حوالے سے کوئی عملی اقدامات دیکھنے میں نہیں آئے۔ اور حتمی بات یہ کہ اگرچہ ایک طرف اندرونی سطح پر عدم مساوات کے مسئلے کا اعتراف کیا جاتا ہے، مگر دوسری طرف خواتین کے ساتھ قیادت میں شرکت کے لازمی تقاضوں کو سختی سے مسترد کر کے، اس کی بجائے روایات کے سوالات یا مسائل کے ساتھ طویل عرصہ تک ایک فلسفیانہ نہ کہ مادی بنیادوں پر جاری کشمکش کو سامنے لانے سے نظم و نسق کے عمل میں خواتین کی نمائندگی کے مسئلے پر ان پارٹیوں اور پارلیمانی پارٹیوں کے درمیان امتیاز کرنے والی لکیر دھندلانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم ہمیں امید کرنی چاہیے کہ یہ ایک ایسے مکالمے کا آغاز ہے جس کی ضرورت طویل عرصے سے محسوس کی جا رہی تھی اور جس کے نتائج جلد یا بدیر سامنے آنے شروع ہو جائیں گے۔

درمیانی خلاء
خواتین کا جمہوریت کے ساتھ مکالمہ

پالا بنرجی

جمہوریت کے طرفداروں کا عقیدہ ہے کہ یہ نظام کسی بھی معاشرے میں انصاف کی بہترین امید کی علامت ہے۔ تاہم اس کے باوجود اس حوالے سے بہت کم مباحثہ کیا گیا ہے کہ انصاف کی عملی صورت کس طرح حل کی جا سکتی ہے۔ جمہوریت ایک ایسا تصور ہے جسے انیسویں صدی کے اوائل اور بیسویں صدی کے اواخر میں مقبولیت حاصل ہوئی تھی۔ ایک نظریئے کے طور پر اس کا عروج مغربی یورپ میں قومی ریاستوں کے فروغ کے ساتھ منسلک ہے۔ جمہوریت میں خودمختاری مفروضہ طور پر عام لوگوں یا ''عوام'' کے پاس ہوتی ہے۔ ایک قومی ریاست کے اندر یہ قومیت ہی جس کی بنیاد پر اس امر کا تعین کرنے کا جواز پیدا ہوتا ہے کہ عوام کے زمرے میں کون کون لوگ آتے ہیں۔ ایک مخصوص معاشرے مثلاً بھارت، میں اس کے نتیجے میں اکثر اوقات مذہب، زبان، نسل، ذات اور صنف کی بنیاد پر موجود روایتی تفریقیں اور مستحکم ہو جاتی ہیں اور یہی قومیت ان ناہمواریوں کو پھر نئی شکلیں عطا کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے جمہوری (اور اس مثال میں ما

بعد نوآبادیاتی) قومی ریاست کی تشکیل کے عمل میں مرکزی اہمیت شناخت کے سوال کو حاصل ہوتی ہے۔ ریاستی مشینری قوم اوراس کے شہریوں کو ایک یکساں نوعیت کی شناخت دینے کی خواہاں ہوتی ہے جو اپنے دور کے بالائی/ممتاز طبقے کے مرکزی کردار کو تسلیم کر لیتی ہے۔ یہ کام تعداد کے لحاظ سے اکثریت، یعنی ایسی مردانہ اور اجتماعی ثقافتی روایات رکھنے والی عوام کو خصوصی اختیار دے کر کیا جاتا ہے، جن کے تحت اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ ایٹیینے بالیبر (۱۹۹۰ء) اور تیرا یوآل ڈیوس (۱۹۹۱ء) نے نکتہ عیاں کرتے ہوئے بتایا ہے کہ انکار کا جواز ریاستی تشکیل کے ان آزادانہ اور سماجی، جمہوری مباحث کے ذریعے پیدا کیا جاتا ہے جو اس سیاسی عزم/ارادے کو ظاہر نہیں ہونے دیتے جس کے تحت یہ فیصلہ شعوری طور پر کیا جاتا ہے کہ کون کس مخصوص شعبہ زندگی سے تعلق رکھتا ہے اور کون نہیں رکھتا۔

حقوق نسواں کے تصور کے حوالے سے عملی کام اور خواتین کی جدوجہد دونوں کے تحت بعض مخصوص سیاسی پراجیکٹس، مثلاً جمہوریت کی نامکمل نوعیت کی طرف برابر کی توجہ دلائی گئی ہے۔ کیرول پیٹمین (۱۹۸۸ء) کے مطابق ''سماجی معاہدہ ایک جنسی معاہدے کی لازمی شرط کی حیثیت رکھتا تھا اور شہری آزادی ایک مردانہ غلبے کے نظام کے تحت حقوق کے لئے شرط اولین کی حیثیت رکھتی تھی''۔ خواتین کو مغربی یورپ میں سیاسی شعبے کی ایک اجتماعی ''ہم'' سے جمہوریت کے حصول میں کامیابی کے بعد بھی کافی عرصہ تک دور رکھا گیا تھا۔ مثال کے طور پر فرانس میں ''مرد اور شہری کے حقوق کے اعلامیے'' نے خواتین کے حقوق کی نفی کر دی اور ان تمام خواتین کے لئے بھی جو نوٹرے ڈیم کی تعمیر کے وقت قانونی طور پر حق رائے دہی استعمال کر چکی ہوتیں، ووٹ کا حق مانگنے پر موت کی سزا مقرر کر دی گئی تھی۔ مغربی جمہوریتوں نے خواتین کو شہری کا درجہ بھی بیسویں صدی سے قبل نہیں دیا تھا۔ بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں حقوق نسواں کے تصور کی دوسری لہر کے دوران یہ امر واضح ہو گیا کہ اگر مغرب میں خواتین کو شہری اور سیاسی حقوق حاصل بھی ہو گئے تو پھر بھی سماجی اور جنسی حقوق ان کی پہنچ سے ابھی بہت دور تھے اور یہ حقیقت اپنے اندر جمہوری عمل کے حوالے سے گہرے مضمرات رکھتی تھی۔

افریقہ اور ایشیاء میں قومی آزادی کے منصوبے کے تحت خواتین کے لئے مخصوص سیاسی گنجائش پیدا ہو گئی تھی۔ حقوق نسواں کی حامی خواتین لکھاریوں مثلاً جے وردنا (۱۹۸۶ء) کے

مطابق مابعد نوآبادیاتی دور کی ترقی پذیر دنیا میں کچھ عرصہ کے لئے حقوق نسواں کا تصور اور قوم پرستی کا تصور ہم آہنگ اور یکجا تھے، جن کے مقاصد میں مطابقت پائی جاتی تھی۔مختلف ممالک کو آزادی دینے کے طور میں سیاسی حقوق بشمول حق رائے دہی عورتوں اور مردوں دونوں کو یکساں طور پر عطا کر دیئے گئے۔تاہم ریاستوں کی تشکیل کے عمل کے دوران عورت، مرد کے تفاوت کو مزید مستحکم کر دیا گیا۔نئی تشکیل کردہ ریاستوں نے حقوق وفرائض کا تعین اس انداز میں کیا کہ ''اس کے نتیجے میں عوامی دائرے میں مردانگی کو اور نجی دائرے میں نسوانیت کو استحکام عطا کیا گیا''۔(موغادم)۔موغادم (۲۰۰۰ء) کے مطابق ''اس طرح سے ان کی پالیسیاں اور مباحث، تعجب خیز انداز میں یکتا حیثیت اور مردانہ استحقاق کے ابتدائی مغربی نمونے کی یاد تازہ کر دیتی ہیں''۔اس باب میں قانون ساز اسمبلی کے مباحثہ کے آغاز کے وقت سے بھارت کے ایک ریاست کے طور پر تعمیر کے مراحل کی صنفی نوعیت پر اور اس امر پر بحث کی جائے گی کہ بعض مثالوں میں خواتین کس طرح اس قابل ہو گئی تھیں کہ خود کو ایک طرف دھکیل دیئے جانے کے عمل کی مزاحمت کر سکیں۔

ریاست کی تشکیل کے عمل کی صنفی نوعیت پر مباحثے کے آغاز سے قبل یہ ضروری ہے کہ اس امر کی وضاحت کر دی جائے کہ صنف سے ہماری کیا مراد ہے۔لاربر (۱۹۹۴ء) کے مطابق صنف۔

ایک ایسے ادارے کے طور پر جو افراد کے لئے توقعات کے نمونوں کا تعین کر کے روزمرہ کی زندگی کے سماجی مراحل کو ایک ضبط میں لاتا ہے، معاشرے کے اہم سماجی اداروں، مثلاً معیشت، نظریہ، خاندان اور سیاسی شعبے کے اندر تعمیر پاتی ہے اور اپنی ذات میں اور بذات خود بھی ایک وحدت ہے۔

یہاں ہمارے مقصد کیلئے صنف کا مفہوم مردوں اور عورتوں کے درمیان عدم مساوات کے ایک ایسے ڈھانچہ جاتی تعلق میں لیا جا سکتا ہے جس کی بنیاد سماج، سیاست، معیشت، نظریئے اور ثقافت کے حوالے سے ظاہر کئے گئے جنس کے متصور کردہ اختلاف پر رکھی جاتی ہے۔حتیٰ کہ مغرب میں بھی جدید ریاست کی تشکیل صنفی بنیادوں پر کیا جانے والا عمل تھا۔دی برٹش نیشنلٹی اینڈ دی سٹیٹس آف ایلئن ایکٹ ۱۹۱۴ء کے تحت یہ واضح کیا گیا تھا کہ قومیت کے حقوق صرف مرد کی نسل کے ذریعے منتقل کئے جائیں گے۔خواتین کو بنیادی طور پر مردوں کے ساتھ ان کے تعلق کے حوالے سے ہی رعیت یا غیر ملکی باشندے کی حیثیت دی جاتی تھی۔ چنانچہ ۱۹۹۲ء میں فاسبندر

بمقابلہ اٹارنی جنرل کے معاملے میں یہ نکتہ ظاہر کیا گیا کہ برطانوی رعایا کی رکن عورت جنگ کے دوران نیک نیتی سے شادی کر سکتی تھی اور یوں اس کی برطانوی شہریت ختم ہو سکتی تھی۔(۱) اس طرح سے خواتین نہ تو مکمل طور پر رعایا میں شمار ہوتی تھیں اور نہ ہی غیر ملکیوں کے زمرے میں۔ حتیٰ کہ جب وہ رعایا کے درجے میں بھی شامل تھیں تو وہ غیر ملکی سے شادی کرنے کی صورت میں اپنی قومیت سے محروم ہو سکتی تھیں۔

مابعد نوآبادیاتی دور کی جنوبی ایشیائی ریاستوں کو بہت سی قانونی روایات برطانیہ سے وراثت میں ملی تھیں۔ اولین انڈین پاسپورٹ ایکٹ ۱۹۲۰ء میں تشکیل دیا گیا تھا۔ اس ایکٹ یا قانون کے تحت انڈیا کے شہری کی کوئی تعریف نہیں کی گئی تھی۔ مگر اس کے تحت انڈیا کی حدود میں داخل ہونے والے کسی بھی غیر ملکی کیلئے یہ لازم تھا کہ وہ پاسپورٹ رکھتا ہو۔ اس میں مذکر اسم ضمیر "He" کا مطلب غیر ملکی تھا۔(۲)

بعد ازاں ترک وطن اور دوسرے ممالک میں ہجرت کرنے سے متعلق بنائے جانے والے قوانین میں بھی انہی اصولوں و روایات کی پیروی جاری رکھی گئی۔ نئے ایکٹ کے تحت غیر ملکیوں کو انڈیا کے اندر قیام کے عرصے کے دوران اپنا نام تبدیل کرنے سے روک دیا گیا۔ تاہم غیر ملکیوں کی کسی عورت (''مقامی'' یا غیر ملکی) کے ساتھ شادی کی صورت میں اس قانون کا اطلاق نہیں ہوتا تھا اور اس عورت کو اجازت ہوتی تھی کہ وہ اپنے خاوند کا نام اپنے نام کے ساتھ لگالے، جس کا مطلب یہ نکلتا تھا کہ اس عورت کی قانونی حیثیت کا دارومدار اس کے خاوند کی حیثیت پر ہے۔(۳) چنانچہ نوآبادیاتی دور میں عورت کی کوئی اپنی آزادانہ شناخت سامنے نہیں آئی اگرچہ عورت کو حق رائے دہی کا اختیار مل گیا تھا۔ حتیٰ کہ قانون ساز اسمبلی کے مباحثوں میں بھی بہت سے ارکان کی طرف سے یہ فرض کر لیا گیا کہ ''مردانہ کا لفظ جیسا کہ معروف حیثیت رکھتا ہے، نسوانی یا زنانہ کا احاطہ بھی آ کر لیتا ہے''۔(۴) اس کے نتیجے میں اغواء شدہ شخص کی بازیابی کے قانون یعنی (Abducted Persons Recovery Act) کی منظوری ممکن ہوگئی۔

دی ایبڈ کٹڈ پرسنز (ریکوری اینڈ ریسٹوریشن) ایکٹ ۱۹۴۹ء ایک ایسا قانون تھا جس کا مقصد پاکستان کے ساتھ کئے گئے ایک معاہدے کے مطابق اغواء شدہ افراد کی بازیابی اور بحالی کے کام میں مدد حاصل کرنا تھا۔ اس کے تحت ایک اغواء شدہ شخص کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی تھی

''سولہ برس سے کم عمر کا کوئی بچہ یا پھر کسی بھی عمر کی کوئی لڑکی/عورت جو یکم مارچ ۱۹۴۷ء سے فورا پہلے مسلمان تھی/تھا یا اب ہے اور جو اس دن یا اس دن کے بعد اور یکم جنوری ۱۹۴۹ء سے پہلے اپنے خاندان سے بچھڑ چکی/چکا تھا اور اب کسی اور فرد یا خاندان کی تحویل میں یا ان کے ساتھ رہ رہی/رہا ہے''۔(۵) اس قانون یا ایکٹ کی کچھ اور نمایاں خصوصیات بھی ہیں۔ تقسیم ہند کے دوران بھارت میں کوئی ۵۰۰۰۰ کے قریب مسلمان خواتین اور پاکستان میں ۳۳۰۰۰ غیر مسلم خواتین کو یا اغواء کر لیا گیا یا گھر سے نکال دیا گیا یا پھر وہ اپنے خاندان سے ہی بچھڑ گئی تھیں۔(۶) انڈیا اور پاکستان دونوں ریاستوں نے بڑے پیمانے پر بحالی ☆ بازیابی کا منصوبہ شروع کیا جس پر عملدرآمد کے دوران کو ۳۰۰۰۰ کے قریب خواتین کو ان کی متعلقہ ریاستوں کی طرف سے بازیاب کرالیا گیا۔ اغواء شدہ خواتین کے حوالے سے بعض واقعات سے تقسیم کے دوران صنفی سیاست کے عمل کی عکاسی ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جب دونوں ممالک کسی بھی حوالے سے فیصلہ کرنے کی اتنی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، پھر بھی انہوں نے یہ فیصلہ کرلیا کہ اغواء شدہ خواتین کو لازماً بازیاب کروا کے ان کے خاندانوں کے حوالے کیا جائے۔ تاہم بازیاب کروانے کے طریقہ کار اور اس عمل کی پیشرفت کے حوالے سے کچھ مسائل آئے۔ انڈیا کی پارلیمنٹ میں این ایبڈکٹڈ پرسنز بل (ایک اغواء شدہ فرد سے متعلق قانون) متعارف کروایا گیا۔ اس قانون کے تحت پولیس افسروں کو اغواء شدہ افراد کے حوالے سے لامحدود اختیارات تفویض کر دیئے گئے۔ اگر پولیس افسر اس قانون کے تحت کسی بھی عورت کو حراست میں لے کر قید کر دیتا تو اس عمل پر کسی قانونی عدالت میں جا کر اعتراض نہیں اٹھایا جا سکتا تھا۔ اگرچہ اس قانون کی منظوری کے مرحلے کے دوران بہت سی ترامیم تجویز کی گئی تھیں مگر یہ قانون ۱۹۴۹ء میں بغیر کسی ترمیم کے منظور کرلیا گیا۔(۷)

وزارت بحالی، گورنمنٹ آف انڈیا کے مشیر رامیشوری نہرو کے مطابق بہت سی اغواء شدہ خواتین نے اپنے ''نگرانوں'' کی قید سے رہائی پانے سے شدت کے ساتھ انکار کر دیا۔(۸) تقسیم کے موضوع پر آنے والی حالیہ کتابوں میں رتو مینن اور کملا بھاسن تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو خواتین:

ہندوؤں کے خاندان سے اغواء ہوئی تھیں انہوں نے یا تو مسلمان بننے کے بعد شادی کرلی، یا ہندو کے طور پر ہی بازیاب کرالی گئی تھیں مگر انہیں اس وجہ سے بچے چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا تھا کہ

وہ مسلمان مرد کے گھر پیدا ہوئے تھے اور یوں وہ ''ناخالص'' ہونے کی بناء پر مسترد قرار دیئے جانے کے ساتھ ہی اپنے سابقہ خاندان اور قبیلے کے اندر شادی کے لئے بھی نااہل قرار دے دیئے گئے، ان کی شناخت بھی مسلسل تشکیل درتشکیل کے عمل سے گزرتی رہی اور یوں وہ ایک ''مستقل مہاجر'' بن کر رہ گئے۔(۹)

ان خواتین کو ان کے خاندانوں کی طرف سے اپنی تحویل میں لینے سے انکار کے باوجود زبردستی ان کے وطن واپس پہنچا دیا گیا۔انڈیا اور پاکستان نے اغواءشدہ عورتوں کے حوالے سے اپنے مفادات میں کس طرح ہم آہنگی پیدا کر لی تھی؟

خواتین کی ان کے متعلقہ ممالک میں واپس زبردستی بحالی کے حوالے سے مختلف توجیہات پیش کی جاتی ہیں۔مینن اور بھاشن کے مطابق اہم نکتہ یہ ہے کہ ان خواتین کے اجسام کے ساتھ کس طرح قومی وقار کا تصور منسلک ہو چکا تھا۔جان جنڈی پیٹمین کے مطابق ''بحالی ایک اہم قومی مسئلہ بن چکی تھی کیونکہ خواتین کے اجسام مردانہ وقار کی علامت بن چکے تھے''۔یوں اس طرح خواتین کے اجسام ''دوسرے لوگوں کے مخصوص نظریات کا جزو بن کر رہ گئے''۔(۱۰) دونوں ممالک نے ایک دوسرے پر اخلاقی برتری کے دعوے کئے جس کی بنیاد ان کی اس قابلیت پر تھی کہ وہ خواتین کے اجسام کی کتنی حفاظت/نگرانی کر سکتے تھے۔ان اجسام کی حفاظت بحران کی زد میں آئی ہوئی مردانہ شناخت کے تعین کے لئے ضروری عنصر کی حیثیت رکھتی تھی۔

اغواءشدہ خواتین کو سیاسی و آئینی حقوق کے حوالے سے قانونی حیثیت کا اہل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ان کو ہر طرح کے اختیارات سے محروم کر دیا گیا اور اگرچہ ریاست ان کی تحفظ کی ''ضرورت'' کو اجاگر کرتے ہوئے ان کی زبانی کلامی سرپرستی کر رہی تھی، مگر اس کے ساتھ ہی ان کے نگرانوں کو جن کی تعریف مردانہ اسم ضمیر "He" سے ہوتی تھی فیصلہ سازی کے اختیارات عطا کر کے انہیں ایک طرح سے بچگانہ مقام عطا کر دیا گیا۔اس امر پر اصرار کر کے کہ اغواءشدہ خواتین بذات خود اپنی نمائندگی نہیں کر سکتی تھیں اور ان کے لئے کسی نمائندے کا ہونا ضروری تھا، ریاست نے ان کو فیصلہ سازی کے حوالے سے محدود تر کر کے رکھ دیا اور یوں وہ بہت سے امور میں شرکت سے محروم رہ گئیں۔اغواءشدہ عورتوں کے لئے یہ ان کی جنسیت ہی تھی جو ان کے وجود اور قومی وقار کو خطرے میں ڈالے ہوئے تھی۔لہٰذا ان کے خطرے کی زد میں ہونے کا تعلق ان کے جسموں سے تھا۔اس

سوچ یا نظریئے کے سبب تمام خواتین اس طرح کے خطرے کی زد میں تھیں اور یوں ان کا تحفظ/ نگرانی کرنی ضروری تھی۔ اغواء شدہ خواتین کو نمائندگی سے محروم کر کے ریاست کے لئے یہ امر ممکن ہو گیا کہ تمام ہی خواتین کو نمائندگی کے حق سے محروم کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ اب ۵۳ برسوں کے بعد بھی جنوبی ایشیاء میں عورتوں کے حوالے سے ریاستی سیاست ابھی تک تقسیم کے دنوں کی سیاست کے گرد گھوم رہی ہے۔

انڈیا کے ریاستی تشکیل کے منصوبے میں مردانہ عنصر کی مرکزیت سٹیزن شپ ایکٹ ۱۹۵۵ء کی منظوری کے ساتھ جاری رہی۔ جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے اس ایکٹ کے تحت شہریت کے حصول، تنسیخ، خاتمے اور محرومی کے طریقوں سے نمٹا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ عالمگیر شہری کے درجے کو ترجیح/ فروغ دیا جائے مگر اصل میں ایسا نہ کیا گیا۔ اس طریقے سے نو آبادیاتی ریاست کی طرف سے بتدریج فروغ دی گئی صنفی تفریق کا سلسلہ جاری رہا۔ رجسٹریشن کے ذریعے شہریت کے حصول کی شق کے تحت یہ بتایا گیا کہ ''ان عورتوں کو جنہوں نے بھارتی شہریوں سے شادی کی ہے یا کی ہوئی ہے'' باقاعدہ درخواست دینے پر شہریت عطا کی جائے گی۔ تاہم بھارتی خواتین سے شادی کرنے والے مردوں کیلئے اس طرح کی کوئی شق نہیں رکھی گئی تھیں۔ چنانچہ رجسٹریشن کے ذریعے شہریت زیادہ تر مردانہ سلسلہ نسب کے حوالے سے منتقل کی جاتی تھی۔ شہریت کے خاتمے سے متعلق شق میں یہ بتایا گیا تھا کہ اگر کوئی مرد ''ذیلی دفعہ (ا) کے تحت بھارتی شہریت کا حق دار نہیں رہتا تو ایسی صورت میں اس شخص کے تمام نابالغ بچے بھی بھارتی شہریت سے محروم ہو جائیں گے''۔ (۱) اس سے ایک مرتبہ پھر یہ ثابت ہو گیا کہ شہریت زیادہ تر مرد کے سلسلہ نسب سے منتقل ہوتی تھی اور عورتوں کو محض دوسرے درجے کی شہری بنا کر رکھ دیا گیا تھا۔ اگرچہ بعد میں نافذ کئے جانے والے قوانین کے تحت خواتین بھی اپنے مرد شریک حیات اور بچوں کو شہریت منتقل کر سکتی تھیں مگر اس کے نتیجے میں ریاست کی تشکیل کے عمل کے دوران اس کی تصور کردہ مردانہ خصوصیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تھی۔ بھارتی ریاست میں مرد کو حاصل اس مرکزی مقام کا ایک مناسب یا تسلی بخش ثبوت شاہ بانو کے معاملے پر ہونے والے مباحثے اور آج کے دور میں گجرات میں ہونے والے فسادات پر ریاست کے ردعمل کی صورت میں ملتا ہے۔ لہٰذا ریاست کی مردانہ خصوصیت سے اس امر کو یقینی بنا دیا گیا کہ خواتین کو رسمی سیاست میں بمشکل ہی کوئی کردار ادا

کرنے کا موقع ملے گا۔ مگر غیر رسمی شعبے میں ان کے لئے کوئی گنجائش موجود ہے؟ اس غیر رسمی قسم کی گنجائش کو جو خواتین سرکاری شعبے کے اندر رہ کر حاصل کرتی ہیں سمجھنے کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ناگا لینڈ اور منی پور میں قیام امن کی کوششوں کے سلسلے میں خواتین کے کردار کا مطالعہ کیا جائے۔ شمال مشرق بھارت کی ان ریاستوں میں خواتین نے جو کوشش سرانجام دی ہیں ان کی بدولت نہ صرف فرسودہ صنفی تصورات کو ایک نئے انداز میں دیکھنے کا موقع ملا ہے بلکہ جمہوریت، قومیت اور امن کے تصورات کی بھی نئی تعریفیں سامنے آئی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی شمال مشرق میں امن کے حوالے سے کواتین کی طرف سے متنوع کوششوں کی بدولت جون سکاٹ کے اس موقف یا دعویٰ کو بھی کہ ''سیاست صنف اور صنفی سیاست کی ساخت کا تعین کرتی ہے'' ایک نیا مفہوم عطا کیا ہے۔

ناگالینڈ کی مثال

ناگالینڈ میں امن کی کوششوں کے حوالے سے خواتین کے کردار کو سمجھنے کیلئے ہمیں یہ نکتہ ذہن میں رکھنا ہوگا کہ ناگالینڈ میں گذشتہ ۵۹ برسوں سے ایک طویل ہوتے ہوئے تصادم کا مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔ یہ نکتہ بھی ذہن نشین کرنا ہوگا کہ ریاست بمقابلہ مقامی آبادی کیا س تصادم کے دوران مرد جنگ اور دفاع ذات کی مجبوری کے سبب اپنی شہری زندگی کو ترک کر دیتے ہیں۔ ایسی صورتحال میں عوامی زندگی کا دائرہ نجی زندگی کے دائرے میں واپس لوٹ آتا ہے اور خواتین شہری تنظیموں میں شمولیت اختیار کر لیتی ہیں۔ وہ ایسے کردار اختیار کر لیتی ہیں جو ان کے لئے بالکل نئے ہیں اور انہیں اپنی روزمرہ کی زندگیوں میں ریاستی مشینری کی ایک بے پناہ طاقت سے مقابلہ کرنا اور نمٹنا پڑتا ہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ شمال مشرقی بھارت کے زیادہ تر علاقوں بشمول ناگالینڈ میں اجتماعی و رسمی شعبے کی سیاست میں خواتین کے کردار کو محدود تر کر کے رکھ دیا گیا ہے۔ ناگا خواتین کا جنسی تناسب بدترین میں سے ایک ہے، حتیٰ کہ شمال مشرقی بھارتی علاقوں کے معیار کے حساب سے بھی، مگر خواندگی کا تناسب دوسرے بہترین عزیز ہے۔ جنسی تناسب ۸۹۰ ہے اور خواندگی کا تناسب ۷۲۔۵۵ ہے۔ دیہی علاقوں میں خواتین کا جنسی تناسب ۹۱۲ ہے اور شہری علاقوں میں ۷۸۹ ہے۔ (۱۴) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دیہاتوں سے نقل مکانی کر جانے والے مردوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے اور اس کی اہم وجہ وہاں جاری تنازعہ ہے۔ ناگا خواتین بہت ہی زیادہ خودمختار

زندگی گذار رہی ہیں اور ناگالینڈ میں خواتین کاشتکاروں کی تعداد مرد کاشتکاروں سے زیادہ ہے۔ اس کے باوجود، انتخابی سیاست میں ناگا خواتین کی کارکردگی شمال مشرق کے دیگر علاقوں کی خواتین کے مقابلے میں بمشکل ہی بہتر ہوگی۔ اگرچہ پارلیمنٹ میں ناگالینڈ کی کچھ غیر معمولی خواتین ارکان بھی موجود تھیں، جیسے رانو شازیہ وغیرہ، تاہم موجودہ دور کی کارکردگی انتہائی ناقص ہے۔ اب نہ تو اسمبلی میں اور نہ ہی پارلیمنٹ میں کوئی خاتون رکن موجود ہے۔

لہٰذا ناگالینڈ میں انتخابی سیاست پر اب مکمل طور پر مردوں کا غلبہ ہے۔ اقتدار کے ایوانوں میں انہی کی اکثریت ہے۔ بعض اوقات خواتین علامتی نمائندگی کی حد تک موجود ہوتی ہیں مگر اکثر اوقات ان کی موجودگی کا احساس تک نہیں ہوتا۔ ایک تبصرہ نگار کے مطابق انتخابی سیاست سے خواتین کا یہ اخراج ''سوچا سمجھا اخراج ہے'' جو ان پر مردوں کی طرف سے مسلط کیا گیا ہے۔(۱۵) لہٰذا ناگالینڈ میں انتخابی سیاست نے خواتین کو کسی لحاظ سے بھی بااختیار نہیں بنایا بلکہ الٹا ان کا کردار مزید محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ تاہم عوامی دائرے کے اندر دوسرے ایسے شعبے ہیں جہاں خواتین کے لئے کچھ گنجائشیں نکل آئی ہیں۔ یہ امن کی سیاست کا میدان ہے جس میں ان کو کسی حد تک عملی کارروائی یا سرگرمی کا موقع ملا ہے۔ ناگالینڈ میں امن تحریک کی قیادت بعض اوقات خواتین کے ہاتھوں میں ہوتی ہے مگر وہ اس تحریک کی حمایت میں ہمیشہ اغلب طور پر پیش پیش رہی ہیں۔ امن تحریک میں خواتین تعداد کے حساب سے مکمل غلبہ رکھتی ہیں۔

امن کی تحریک میں خواتین فوج اور باغی گروہوں دونوں فریقوں سے مذاکرات کرتی ہیں اور پھر بھی اس قابل ہوتی ہیں کہ اپنی آزادانہ سرگرمیوں کے لئے بھی کوئی گنجائش نکال لیں۔ امن کیلئے کام کرنے والی ان تنظیموں میں سب سے معروف تنظیم ناگا مداز ایسوسی ایشن (NMA) ہے۔ این ایم اے کا صدر دفتر کوہما کے انگامی (ایک ناگا نسلی گروہ) اکثریت والے شہر میں ہے۔ اس کا قیام ۱۴ فروری ۱۹۸۴ء کو اس تعارفی نظریئے کے ساتھ عمل میں آیا، ''ناگالینڈ میں بسنے والی ناگا ماؤں کو رضا کار تنظیم ناگا مدرز ایسوسی ایشن کی وساطت سے شہریوں میں زیادہ ذمہ دارانہ طرز زندگی اور انسانی ترقی کے حوالے سے دیانتدارانہ احساس پیدا کرنا چاہیے۔''(۱۶) ایم این اے کی رکنیت کا دروازہ کسی بھی ناگا خاتون کے لئے کھلا ہے خواہ وہ شادی شدہ ہو یا کنواری۔(۱۷) تنظیم کی رکنیت خواتین اپنے قبیلے میں عورتوں کی کسی بھی تنظیم کے ذریعے حاصل کرسکتی ہیں۔ تنظیم تعلیم

کے ذریعے انسانی ترقی کی حوصلہ افزائی پر یقین رکھتی ہے اور اس کی کوشش یہ ہے کہ سماجی برائیوں اور اقتصادی استحصال کے خاتمے کے ساتھ ہی امن اور ترقی کے لئے جدوجہد کی جائے۔

این ایم اے نے امن کے مقصد کے حصول کے لئے بہت قیمتی خدمات پیش کی ہیں۔ اس نے ملازمتوں کے لئے عمر کی حد کی شرط کے حوالے سے حکومت ناگالینڈ اور ناگا سٹوڈنٹس فیڈریشن کے درمیان مصالحانہ کردار ادا کرتے ہوئے ایک مساویانہ معاہدہ بھی کروادیا۔ این ایم اے کی ایک کامیابی یہ بھی ہے کہ اس نے بگڑتی ہوئی سیاسی صورتحال پر قابو پانے کیلئے اکتوبر ۱۹۹۴ء میں ایک عدد امن ٹیم تشکیل دی تھی۔ ان کا مرکزی خیال یہ تھا ''مزید خون بہانا بند کردو''۔ این ایم اے نے نہ صرف فوج کی طرف سے بلکہ شدت پسندوں کی طرف سے کی جانے والی ہلاکتوں کی بھی مذمت کی تھی۔ ۲۵ مئی ۱۹۹۵ء کو جاری کردہ ایک کتابچے میں این ایم اے کے نمائندوں کی طرف سے یہ تحریر جاری کی گئی۔ ''ہمارے معاشرے میں معاملات کو جن اطوار پر چلایا جا رہا ہے خواہ زمین کے اوپر موجود حکومت کی طرف سے یا زیر زمین حکومت کی طرف سے، یہ اطوار اب ناقابل برداشت ہوتے جا رہے ہیں''۔ این ایم اے ہر برس ۱۲ مئی کا دن ماؤں کے دن کے طور پر مناتی ہے اور امن کے حوالے سے اپنی عرضداشت کا اعادہ کرتی ہے۔

قیام امن کی کوششوں کے علاوہ این ایم اے نے سماجی اقدار کی بحالی کے لئے بھی کام کیا ہے۔ ناگالینڈ میں شراب اور منشیات کا استعمال عام ہے۔ این ایم اے نشے کی لت چھڑوانے کی سہولتیں بھی فراہم کرتی ہے۔ منشیات کے عادی افراد کی بحالی کیلئے وہ کرپا فاؤنڈیشن آف ممبئی کا اشتراک وتعاون بھی حاصل کرتے ہیں۔ این ایم اے نے خفیہ بنیادوں پر ایچ آئی ای کے سٹیٹ کروانے کا سلسلہ بھی شروع کیا ہوا ہے۔ یہ غالباً شمال مشرقی بھارت میں پہلی خواتین تنظیم ہے جو حاملہ خواتین میں ایچ آئی وی وائرس کے سراغ کے لئے ٹیسٹ کرواتی ہے۔ این ایم اے ایڈس کے مریضوں کی دیکھ بھال کے حوالے سے بھی خدمات فراہم کرنے والی پیشرو تنظیموں میں شمار ہوتی ہے۔ این ایم اے کی ڈاکٹروں کو بھی جو ایک اہم مسئلہ درپیش ہے وہ حاملہ خواتین میں ایچ آئی وی کے مثبت نتائج کی بڑھتی ہوئی مثالوں کا مسئلہ ہے۔ این ایم اے کے ایک نمائندے کے مطابق ناگالینڈ میں تصادم کی صورتحال انتہائی شدید پسماندگی کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے۔ لہٰذا این ایم اے کا یقین ہے کہ ترقیاتی مسائل کے حل کے بغیر ناگالینڈ میں امن کا قیام ممکن نہیں ہے۔ (۱۸)

این ایم اے کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ بہت سی ناگا خواتین تنظیمیں ایک دوسرے سے اشتراک وتعاون کی راہ پر گامزن ہیں۔این ایم کی ارکان خواتین ناگا وومنز یونین منی پور سے بھی اشتراک وتعاون کرتی ہیں۔این ایم اے کی طرف سے منعقد کئے جانے والے مظاہروں میں دوسری ناگا خواتین تنظیمیں بھی ہمیشہ شرکت کرتی ہیں۔این ایم اے تمام ناگا قبائل کی سب سے اونچے درجے کی تنظیم ناگا ہوہو(Naga Hoho) کے ساتھ بھی قریبی اشتراک وتعاون کرتی ہے۔ اس امر کی تصدیق کہ ناگا سیاست کے حوالے سے این ایم اے بہت زبردست اثرات کی حامل تنظیم ہے۔اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ یہ جنوبی ایشیاء میں خواتین کی واحد تنظیم ہے جس نے جنگ بندی کیلئے ہونے والے مذاکرات میں حصہ لیا ہے۔اس تنظیم نے ۱۹۹۷ء میں بی او آئی اور نیشنلسٹ سوشلسٹ کونسل آف ناگا لینڈ (آئزک معیواہ) یا این ایس سی این (آئی ایم) دھڑے کے درمیان مصالحتی کردار ادا کرتے ہوئے جنگ بندی کرادی تھی۔

تاہم این ایم اے خواتین کی واحد تنظیم نہیں ہے۔اس کے علاوہ بہت سی اور تنظیمیں بھی ہیں جن میں سے ایک اہم تنظیم واتسومونگونگ ہے۔اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ این ایم اے اور دوسری تنظیمیں برابر کا درجہ رکھتی ہیں، یقیناً ایسا نہیں ہے۔این ایم اے ناگا لینڈ میں عورتوں کی کسی بھی اور تنظیم کے مقابلے میں بہت بڑی تنظیم ہے۔تاہم دوسری تنظیمیں کچھ مخصوص قسم کی نسلی تنظیموں میں اہم مقام رکھتی ہیں، مثلاً واتسومونگ دنگ آؤ(AO) نسل کی خواتین میں مقبول ہے۔ایک غیر معمولی واقعے نے واتسومونگونگ کو بہت زیادہ شہرت عطا کر دی تھی۔واقعہ ۲۷ دسمبر ۱۹۹۴ء کو موکوک چنگ میں پیش آیا تھا۔آسام رائفلز کے دس ارکان قصبے میں داخل ہوئے اور بے دریغ عصمت دری کے ساتھ ہی گھروں کو نذر آتش کرنا شروع کر دیا۔بے شمار خواتین کو ہوس کا نشانہ بنایا گیا۔ناگا ہیومن رائٹس کمیشن نے واتسومونگونگ کو تفتیش کرنے اور متاثرین کی شناخت کی ذمہ داری سونپ دی ۔واتسومونگونگ نے ایک خصوصی کمیٹی تشکیل دے کر معاملے کی چھان میں شروع کر دی۔انہوں نے آٹھ عدد متاثرین کی نشاندہی کی اور ان کے ساتھ مکمل تبادلہ خیال کے بعد واقعے کی تمام جزئیات کو از سر نو مربوط شکل میں پیش کر دیا اور کوئی سماجی تنظیم بھی اس معاملے کی تحقیق پر تیار نہیں تھی۔لہٰذا واتسومونگونگ کے ارکان نے یہ فیصلہ کیا کہ عصمت دری کا نشانہ بننے والی خواتین کے ایماء پر قانونی کارروائی شروع کی جائے۔یہ معاملہ ابھی تک عدالت میں ہے۔اگرچہ واتسومونگو

نگ وسیع معنوں میں ایک آؤ تنظیم ہے مگر انہوں نے لوتھاز (Lothas) اور اس طرح کے دوسرے قبائل کی طرف سے کئے جانے والے احتجاجی مظاہروں میں بھی شرکت کی ہے۔(۱۹) تاہم اس تنظیم کا شمار چند ایک ایسی تنظیموں میں ہوتا ہے جو این ایم اے کے ساتھ کوئی شرکت عمل نہیں کرتیں۔اس کی وجہ غالباً آؤ اور انگامی قبائل کی روایتی مخاصمت ہے۔

واتسومونو نگ قدرتی یا انسان کی اپنی پیدا کردہ آفات کے دوران لوگوں کی امداد و بحالی کا کام بھی کرتی ہے۔انہوں نے ہر طرح کے جبر اور تشدد کے خلاف احتجاج کیا ہے۔ایک مرتبہ موکوک چنگ کے اندر گھر گھر تلاشی کی کارروائی کے دوران جس کے تحت فوج مردوں اور عورتوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا چاہتی تھی، تنظیم نے فوج کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے انکار کر دیا تھا کیونکہ انہیں خوف تھا کہ فوج مردوں کا خاتمہ کر دے گی۔آخر کار فوج کو مردوں اور عورتوں سے اکٹھی تفتیش کرنی پڑی اور پھر ان میں سے اکثر کو رہا کر دیا گیا۔(۲۰)

واتسومونگونگ اس طرح کی خدمات فراہم کرنے والی واحد تنظیم نہیں ہے۔ناگالینڈ اور منی پور میں اس طرح کی اور خواتین تنظیمیں، مثال کے طور پر متنکل شناؤلانگ (TSL) بھی سرگرم عمل ہیں۔ٹی ایس ایل نے ضلع اکھرل (Ukhrul) میں بھی کام کیا ہے۔اس کی تنکل ناگا کے تمام دیہاتوں میں شاخیں پائی جاتی ہیں۔جولائی ۱۹۹۷ء میں این ایس سی این۔آئی ایم کی طرف سے شب خون کے بعد آسام رائفلز نے قصبہ اکھرل میں تباہی و غارت گری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایک اسکول ٹیچر سمیت بہت سے مردوں کو مارا پیٹا۔ٹی ایس ایل نے نہ صرف فوجی نمائندوں سے بات کر کے انہیں چالیس سے زائد افراد کی رہائی پر آمادہ کر لیا بلکہ قصبے اور اس سے ملحقہ دیہاتوں کے لوگوں کا اعتماد بحال کرنے کی کوشش بھی کی۔انہوں نے علاقے کے لوگوں کو دوبارہ اپنی معمول کی زندگی کی طرف لوٹنے میں مدد دی اور دوکانداروں سے درخواست کی کہ وہ اپنی دکانیں کھول دیں۔انہوں نے محصورین سے بھی درخواست کی کہ وہ واپس اپنے گھروں کو لوٹ آئیں جس کے نتیجے میں قصبے کے اندر معمول کی زندگی کے آثار دوبارہ نظر آنے لگے۔

حالیہ برسوں یں این ایم اے، واتسومونگونگ یا ٹی ایس ایل جیسی تنظیموں نے قیام امن کے عمل میں سنجیدہ کرداروں کے طور پر اپنی شناخت کروالی ہے۔ان کے زیر اہتمام چلائی جانے والی ہموں اور احتجاجی مظاہروں کے نتیجے میں جنگ بندی کے عمل میں آسانی پیدا ہوئی ہے۔یہ تنظیمیں

ناگا سماج کے اندر تشدد اور بربریت کی سرگرمیوں میں کمی کے مقصد کے لئے دوسری ناگا تنظیموں کے ساتھ مسلسل شرکت عمل کے اصول پر عمل پیرا ہیں۔ یہ تنظیمیں امن اور انسانی حقوق پر ہونے والے مباحثوں میں بھی بڑے جوش وخروش سے شرکت کرتی ہیں۔امن کے حوالے سے مذاکرات وگفت وشنید کرنے کی وجہ سے انہوں نے عوامی حلقوں میں اپنا ایک مقام بنالیا ہے۔

خواتین کی بہت سی ناگا امن تنظیمیں بڑی کامیابی سے اپنے آزادانہ موقف پر عمل پیرا رہتی ہیں۔انہوں نے امن کی سیاست کرنے والی تمام جماعتوں کو اس امر پر آمادہ کرلیا ہے کہ انہیں کسی مخصوص دھڑے کے اشاروں پر چلنے کی ضرورت نہیں ہے۔ان میں سے اکثر خواتین اپنے حق خود ارادیت اور نجات کے فلسفے پر پکا یقین رکھتی ہیں۔مگر ان کے عمل سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ امن کے حق میں ہیں۔وہ اپنے مقاصد سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے حاصل کرنے پر یقین رکھتی ہیں نہ کہ معاشرے میں بربریت پروان چڑھا کرنا گالینڈ میں خواتین کی امن تنظیموں کو خاطرخواہ کامیابی حاصل ہوئی ہے۔وہ ناگا ہوہوز کے ایکا ہم اور ضروری جزو کی حیثیت اختیار کر چکی ہیں۔اس کے باوجود ریاست مشینری ان کو امن مقاصد کے لئے استعمال کرنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کرتی۔ناگا خواتین کی کامیابیوں کے پس پردہ بہت سے عوامل کارفرما ہیں۔ناگا خواتین نے اپنے روایتی کرداروں کے اندر رہتے ہوئے سیاسی سرگرمیوں اور حکمت عملیوں کو بھی اپنی زندگی کے معمولات میں شامل رکھا ہے۔ان کے لئے امن محض ایک سیاسی حکمت عملی نہیں ہے، بلکہ یہ اقتصادی اور سماجی سرگرمیوں کیلئے بھی ایک ضروری جزو ہے۔ان کا یقین ہے کہ ترقی کے بغیر کوئی امن نہیں ہوسکتا اور یہاں پر وہ امن کے حوالے سے عمومی سوچ اور رویوں سے اختلاف کرتی ہیں۔ وہ ایک منصفانہ امن کا مطالبہ کرتی ہیں جس کا نتیجہ مساوات کی صورت میں نکلے گا اور وہ اسے ترقی کے ہم آہنگ قرار دیتی ہیں۔

منی پور کی مثال

منی پور کی وادی میں خواتین میرا پیبس (یا مشعل برادر) نامی تنظیم کے ذریعے سرگرم عمل ہیں۔اگرچہ منی پور کی خواتین کافی عرصے سے عملی سرگرمیوں سے منسلک ہوتی چلی آرہی ہیں مگر پھر بھی رسمی سیاست میں ان کیلئے اتنی گنجائش نہیں ہے۔منی پور کی عورتیں اپنا نسبی سلسلہ معروف تاریخی

خواتین مثلاً لائسنا(Laisna) سے جاملاتی ہیں جوج کہ ۳۳ عیسوی میں کانگلہ میں برسر اقتدار آنے والے حکمران نونگدالیرن پکھا نگبا کی بیوی تھی۔اس نے پاجا کی سربراہی کے فرائض بھی سرانجام دیئے تھے جو کہ خواتین کی ایک ایسی عدالت تھی۔جو خواتین سے متعلق جرائم کی سماعت کرتی تھی۔خواتین تنگتو کھومبا سے تعلق رکھنے والی لنتھوئنگامبی کے فوجی کارناموں کو بھی سراہتی ہیں جس کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے اپنے محل کو دشمنوں کی یلغار سے بچالیا تھا۔گذشتہ صدی کے دوران منی پور میں خواتین کی قیادت میں دو بغاوتیں ہوئی تھیں جنہیں نوپی لال (Nupi Lal) کہا جاتا ہے اور یہ دونوں بغاوتیں برطانوی راج کے خلاف تھیں۔منی پور کی بادشاہت میں خواتین کی رائے کو اس قدر اہمیت حاصل تھی کہ اگر خواتین کی اچھی خاصی تعداد اکٹھی ہو کر مظلوموں کے حق میں آواز بلند کرتی تو اس دباؤ کے پیش نظر سیاسی بنیادوں پر دی جانے والی سزائے موت روک دی جاتی۔آج کل منی پور میں نوپی کھیل کے نام سے عورتوں کا ایک اپنا بازار بھی ہے جہاں عورتیں اکٹھی ہوئی ہیں، اپنا ساز و سامان فروخت کرتی ہیں اور سیاست سمیت تمام مسائل پر تبادلہ خیال کرتی ہیں۔یہ بازار خواتین کی انقلابی بغاوت کیلئے ایک افتتاحی سرگرمی کے مرکز کا کردار ادا کرتا رہا ہے۔اس کے باوجود انتخابی سیاست کے حوالے سے خواتین نے کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۹۶ء کے پارلیمانی انتخابات کے دوران خواتین ووٹرز کیت عداد ۶۴۷۴۲۲ تھی جو کہ مرد ووٹروں کی ۶۳۸۴۳۸ کی تعداد سے کہیں زیادہ تھی، مگر پھر بھی خواتین امیدواروں کی تعداد ل ۱۲۸ امیدواروں میں صرف ۲ تھی۔(۲۱) منی پور کی اندرونی پارلیمانی نشست پر اپنی مانگستابام وہ واحد خاتون امیدوار تھی جو ۱۹۵۲ء میں مبارانی اسواری دیوی کے بعد اب انتخابات میں حصہ لے رہی تھی۔کسی بھی امیدوار نے اپنے منشور میں خواتین کے حوالے سے کسی بھی خاص مسئلے کا ذکر نہیں کیا تھا۔متذکرہ بالا دو خواتین امیدواروں میں سے کسی ایک نے بھی انتخاب نہیں جیتا تھا۔

میرا پیبس یا مشعل برادر، جو کہ وادی میں خواتین کی سب سے مشہور تنظیم بھی ہے اپنا سلسلہ نسب منی پور میں خواتین کے دیو مالائی اور تاریخی طور پر متحرک کرداروں کے ساتھ جاملاتی ہے۔ نارتھ ایسٹ سن کی یمنام روپا چندرا کے مطابق میرا پیبسن آج کے دور میں خود اپنے ہی طور پر ایک ادارے کی شکل اختیار کر چکی ہے۔انہوں نے ناشا بندیز یعنی لڑا کا تنظیموں کے طور پر کام شروع کیا تھا جن کا مقصد مردوں میں شراب کے بڑھتے ہوئے رجحان کی روک تھام کرنا تھا۔تاہم انہوں

نے بتدریج پیپلز لبریشن آرمی (PLa) کے تصور سے مطابقت پیدا کر لی۔ پی ایل اے نے جنوری ۱۹۹۰ء میں شراب کی فروخت وغیرہ پر پابندی عائد کر دی۔ دو ماہ بعد بڑھتے ہوئے دباؤ کے پیش نظر یونائیٹڈ لیجسلیٹو فرنٹ کی حکومت نے منی پور کو شراب کی ممانعت کے قانون کی حامل ریاست (dry state) قرار دے دیا۔ یہ میرا پیبس کی فتح تھی۔ سماجی برائیوں کے خاتمے کی تحریک کو بھی، بعض حلقوں کے مطابق، بڑے پیمانے پر مقبولیت حاصل ہوگئی تھی۔ بعض ناقدین کے مطابق ان خواتین تنظیموں کو میٹی جنگجوؤں کی مکمل حمایت حاصل ہے۔ تاہم حالیہ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ میرا پیبس کو منی پور میں شہری تنظیموں کی اکثریت کی حمایت حاصل ہے۔ گذشتہ دو برسوں کے دوران میرا پیبس کے دائرہ عمل میں کافی وسعت دیکھنے میں آئی ہے۔ اب وہ سرکاری فوج کے مظالم کے خلاف بھی مہم چلاتے ہیں۔ حملوں/ چھاپوں کو ناکام بنانے کے لئے اب ساری ساری رات پہرے بھی دیئے جا رہے ہیں۔ وہ سرکاری فوجیوں کے ساتھ مذاکرات بھی کرتے رہے ہیں اور انہیں اس امر پر آمادہ کرتے ہیں کہ وہ مزاحمت مخالف سرگرمیوں یا حکمت عملی کے طور پر راستے میں کھڑے ہوئے معصوم لوگوں کو تفتیش کیلئے نہ پکڑا کریں۔ جولائی ۲۰۰۴ء سے انہوں نے آرمڈ فورسز سپیشل پاورز ایکٹ (AFSPA) کے خلاف بھی ایک بے مثال تحریک کا آغاز کر دیا تھا جو کہ امن کیلئے کام کرنے والی تمام شہری تنظیموں کے تصور کے عین مطابق ہے۔ وہ تشدد کے خلاف مہموں میں بھی پیش پیش ہیں اور ریاست کے لئے ان کے مطالبات کو نظر انداز کرنا انتہائی مشکل ہوتا جا رہا ہے۔

ان سب سرگرمیوں کا آغاز آسام رائفلز کے ہاتھوں تھنگجام مانو راما کی ظالمانہ ہلاکت سے برسوں قبل ہو چکا تھا۔ تاہم اسے بے پناہ مقبولیت اس وقت حاصل ہوئی تھی جب ۱۱ جولائی ۲۰۰۴ء کی صبح مانو رراما کی مسخ شدہ لاشیں دریافت کی گئی تھیں۔ تاہم اس واقعے سے تین برس قبل ایک اور ۳۳ سالہ خاتوم اروم شرمیلا نے اے ایف ایس پی اے کے خلاف تادم مرگ بھوک ہڑتال شروع کر دی تھی۔ اسے مفاہ میں واقع جواہر لعل نہرو ہسپتال میں ابھی تک ناک کے ذریعے زبردستی خوراک دی جا رہی ہے۔ تاہم یہ مانو راما کی عورت ہی تھی جس نے طبل جنگ کا کام کیا۔ جس دن اس کی لاش دریافت ہوئی تھی عین اسی روز میرا پیبس نے وزیر اعلیٰ کی رہائش گاہ کی طرف پیش قدمی کی اور قاتلوں کو سزا دینے اور منی پور سے اے ایف ایس پی اے کے عملے کو ہٹانے کا مطالبہ کر دیا۔ وزیر اعلیٰ نے پہلا مطالبہ تو تسلیم کر لیا مگر دوسرے کو مسترد کر دیا۔ بہت سی اور شہری تنظیمیں بھی

میرا ایپبس کے ساتھ آن ملیں اور منی پور میں اے ایف ایس پی اے کے خلاف بڑے پیمانے پر احتجاجی تحریک زور پکڑ گئی۔

۱۵ جولائی کو میرا ایپبس نے قوم کو اس وقت ورطہ حیرت میں ڈال دیا تھا جب انہوں نے کانگلہ قلعے کے سامنے، جو کہ آسام رائفلز کا صدر دفتر ہے ہاتھوں میں ان تحریری مطالبوں پر مشتمل بینرز اٹھائے ہوئے ''بھارتی فوجیو ہماری عصمت دری کر دو'' ایک ننگا احتجاج کیا۔ کہ حکام بالا کو شرمسار کرنے کا ایک انوکھا طریقہ تھا، کیونکہ بھارتی ریاست اور مردانہ غلبے کے حامل سماج میں عورتوں کے جسم کو مقامی آبادی اور ریاست کے درمیان تصادم کے دوران شطرنج کے پیادوں سے زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ مبصرین کے مطابق ''شروع روع میں خواتین تنظیمیں آگے آگے تھیں'' اور انہوں نے ایک ایسی تحریک منظم کر دی جو بعد ازاں ایک عمومی تحریک کی شکل اختیار کر گئی۔ (۲۲) آسام رائفلز کے مطابق مانو راما پی ایل اے کی رکن اور ''معصوم چہرہ قاتل'' تھی اور اس طرح کے موقف کے ذریعے وہ فوج کی تحویل میں موجود شخصیت کو موت کے گھاٹ اتارنے جیسے مکمل طور پر غیر قانونی فعل سے خود کو بری الذمہ قرار دینے کی کوشش کر رہی تھی۔ مظاہرین نے مبینہ طور پر یہ الزام بھی عائد کیا کہ مانو راما کو بے رحمی سے ہلاک کرنے سے پہلے عصمت دری کا نشانہ بنایا گیا تھا۔ میرا ایپبس نے احتجاجی تحریک کو ایسی قیادت سے نوازا جو مسلسل پروان چڑھتی رہی۔ تقریباً ۳۲ کے قریب تنظیموں نے احتجاج میں شمولیت اختیار کی تھی اور پھر مل کر اپنبا لب کے نام سے ۳۲ شہری تنظیموں کے ملاپ کے ذریعے ایک ایسی انجمن تشکیل دے ڈالی جو اے ایف ایس پی اے کے خلاف بڑے پیمانے پر عوامی مزاحمت کو ایک مربوط شکل دینے کیلئے وجود میں آئی تھی۔ یہ تحریک آج بھی جاری وساری ہے اور میرا ایپبس ابھی تک اے ایف ایس پی اے کے خلاف بہت موثر انداز میں برسر پیکار ہے۔ ۱۵ جولائی کی تحریک کے بہت سے رہنماؤں کو نیشنل سیکورٹی کونسل ایکٹ کے تحت گرفتار کر لیا گیا اور حکومت اس تحریک کو روکنے کی کوشش میں مکمل طور پر لڑکھڑا کر رہ گئی۔ میرا ایپبس ایک ایسی تحریک کا آغاز کرنے میں کامیاب ہو گئی تھی جس کے خلاف ریاست کے پاس بمشکل ہی کوئی تدبیر بچی ہوگی۔ آسام رائفلز نے پہاڑیوں اور ناگا کے علاقوں میں جانے کی کوشش کی اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ ایسے بینرز اٹھا کر پیش قدمی کریں جن پر لکھا ہو کہ ''آسام رائفلز ان کے نجات دہندگان تھے''۔ اس ساری صورتحال کے نتیجے میں معاشرہ کچھ حد

تک تضریقوں کا شکار ہو گیا، مگر میرا اپیبس کی پیش قدمیوں سے کسی طرح بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اب ہم منی پور میں بہت سی ایسی ناگا خواتین کارکنان کی طرف آتے ہیں جن کی سرگرمیاں امن تحریک کے زمرے میں شمار ہوتی ہیں۔

منی پور میں ناگا وومنز یونین ۱۵ عدد نمائندہ اکائیوں پر مشتمل ہے جن میں زیادہ نمایاں اکائیوں/ یونٹوں میں سے ایک مولیون سانور ورکھے (MSR) لے۔ مویون قبیلے کے لوگ ضلع چندل میں رہائش پذیر ہیں جو منی پور کے جنوب مشرقی حصے میں آ جاتی ہے۔ مایون وومنز آرگنائزیشن کی تشکیل ۱۹۵۰ء میں کی گئی تھی تا کہ مویون قبیلے کی خواتین کی سماجی حالت میں بہتری لائی جا سکے۔ اپریل ۱۹۹۴ء سے مویون وومنز آرگنائزیشن نے اپنی سالانہ قراردادوں میں بہت سے سیاسی مطالبات بھی شامل کر لئے ہیں۔ انہوں نے جائیداد کی وراثت میں عورتوں کیلئے برابر کے حقوق کا مطالبہ بھی کیا ہے۔ انہوں نے خواتین کو فیصلہ سازی کے عمل میں شریک کروانے کے لئے ایک احتجاجی تحریک بھی شروع کی تھی۔ یہ قراردادیں مویون ناگا کونسل میں زیر بحث لائی گئی تھیں اور ایم ایس آر کی صدر کو ووٹ کا حق عطا کیا گیا تھا۔ کونسل کے انتخابات میں ووٹ دینے والی وہ پہلی خاتون تھی۔ ۱۹۹۷ء میں پہلی مرتبہ ناگا مویون کونسل کی اسمبلی کی اسپیکر ایک مویون عورت تھی۔ منی پور میں کسی اور ناگا قبیلے نے اپنی قانون ساز کونسلوں میں کسی عورت کو ووٹ کا کوئی حق نہیں دیا۔(۲۳)

مویون خواتین ایک اور پہلو سے بھی غیر معمولی صلاحیتوں کی حامل تھی۔ ان خواتین نے قرب و جواب میں رہنے والی ککی خواتین کے ساتھ مذاکرات شروع کرنے کی کوشش کی۔ شروع میں انہیں کچھ کامیابی حاصل ہوئی مگر بعد ازاں ککی کارکن خواتین نے بتایا کہ ان کے مرد انہیں اس طرح کے مکالمے جاری رکھنے کی اجازت دینے پر تیار نہیں تھے۔ تاہم مردوں کے دباؤ کے باوجود ککی خواتین اور ایم ایس آس کی نمائندگان نے دونوں تنظیموں کی خواتین کارکنان کے درمیان ایک رسمی مکالمے کا اہتمام کروا دیا۔ مگر مکالمے کی تاریخ والے دن انہیں اطلاع دی گئی کہ چونکہ کئی خواتین اسے جاری رکھنے پر تیار نہیں تھیں اس لئے مکالمہ نہیں ہوگا۔ مویون خواتین کی رائے میں اگرچہ ککی خواتین امن مذاکرات جاری رکھنے پر تیار تھیں، مگر ان کے مردوں کو ان مذاکرات یا مکالموں سے خطرہ محسوس ہو رہا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی خواتین کو اس طرح کے مکالمے میں

شرکت سے روک دیا۔حتیٰ کہ اس دھچکے کے بعد بھی ایم ایس آر نے امن کے حوالے سے اپنی سرگرمیاں جاری رکھی ہوئی ہیں۔انہوں نے دوسری ناگا تنظیموں سے اپنے روابط استوار کر لئے اور اب کوشش کر رہی ہیں کہ این ایس سی این کے آئزک مواہ اور کھپلا نگ دھڑوں کے مابین خواتین کا مکالمہ کروا دیں۔انہوں نے کھپلا نگ دھڑے کے رہنماؤں سے مذاکرات کے لئے بین الاقوامی سرحدیں عبور کیں اور اس دوران بارڈر سیکورٹی فورس کے عملے نے انہیں گرفتار کر لیا۔تاہم ناگا لینڈ اور منی پور کے وزرائے اعلیٰ کی مداخلتوں کے نتیجے میں ان کے خلاف تمام عائد کردہ الزامات واپس لے لئے گئے۔ان سنسنی خیز مہموں کے علاوہ ایم ایس آر کے نمائندے مختلف مقامات پر امن و متناسب بقائے باہمی کے موضوعات پر آگاہی بڑھانے کے پروگراموں ، سیمیناروں اور مذاکروں کے ذریعے امن کی مہموں کا انعقاد کرتے ہیں۔وہ انسانی حقوق کی دوسری تنظیموں کے ساتھ مل کر حقائق دریافت کرنے والی تحقیقات کا اہتمام بھی کرتے ہیں۔(۲۴)

امن سرگرمیوں کے علاوہ منی پور میں ناگا وومنز یونین ترقیاتی سرگرمیاں بھی سرانجام دیتی ہے۔یہ لوک سبھا کے انتخابات میں خواتین امیدواروں کے لئے مہم چلاتی ہے۔اس نے ناگا ویلج کونسلوں میں خواتین کی شمولیت کے لئے بھی مہم چلائی ہوئی ہے۔کسی بھی ناگا ویلج کونسل میں خواتین عہدیدار نہیں ہیں۔یہ امر ناگا خواتین کیلئے شدید مایوسی کا باعث ہے۔چنانچہ اس حوالے سے ہم چلانا ناگا وومن یونین کے لئے ایک اہم ترجیح ہے۔اس کے تحت خواتین کیلئے آمدنی پیدا کرنے کے مواقع کے حوالے سے بھی پروگرام کئے جاتے ہیں۔اس کی ترجیح کا ایک اور شعبہ خواتین کیلئے برابر کی اجرتوں کا مطالبہ پورا کروانا ہے۔ناگا سماج کے اندر مرد اور خواتین کارکنوں کی اجرتوں میں کافی فرق پایا جاتا ہے جسے یونین درست کرنا چاہتی ہے۔(۲۵) تاہم اس کی سب سے بڑی کامیابی جائیداد کے حقوق کے حوالے سے ہے۔روایتی طور پر ناگا خواتین کو غیر منقولہ جائیداد مثلاً زمین میں سے کوئی حصہ نہیں ملتا۔مگر ان خواتین کی طرف سے چلائی گئی مہم کے نتیجے میں منی پور کے ناگا قبائل خواتین کے خلاف اس امتیاز کو آہستہ آہستہ ختم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔یہ اب ممکن نظر آ رہا ہے کیونکہ ناگا ہو ہو (قبائلی کونسلیں) اس معاملے کو مثبت طریقے سے دیکھ رہے ہیں اور انہوں نے اسے اپنے لائحہ عمل میں بھی شامل کر لیا ہے۔

شمال مشرقی بھارت میں خواتین اور امن کی سیاست

حقوق نسواں اور قوم پرستی کے تصورات کے حوالے سے اپنے غیر معمولی تبصرے میں کماری جیاوردھنا کہتی ہے:

خواتین کی تحریکیں خلاء میں جنم نہیں لیتیں بلکہ ان وسیع تر سماجی تحریکوں سے مطابقت رکھتی اور کچھ حد تک، متعین ہوتی ہیں جن کا وہ ایک جز و ہوتی ہیں۔ معاشرے کی خود اپنے وجود، اپنے مستقبل، اپنی ساخت اور مردوں اور عورتوں کے کردار کے حوالے سے ایک عمومی آگاہی خواتین کی تحریک کی حدود کے تعین میں اہم کردار ادا کرتی ہے، اس تحریک کے اہداف، جدوجہد کی حکمت عملیوں کا تعین انہی حدود کے مطابق ہوتا ہے۔(۲۶)

شمال مشرقی علاقوں کی حد تک تو یہ بات درست ہے مگر ایک اور حقیقت بھی ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ خواتین کی تحریکیں وسیع تر سماجی حالات/ حقائق سے صرف متعین ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا تعین بھی کرتی ہیں۔ اس مختصر تجزیئے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ خواتین کی ایسی انجمنیں مثلاً میرا پیبس اور این ایم اے وغیرہ جو امن کا ایک وسیع تر تصور رکھتی ہیں زیادہ کامیاب ہیں بہ نسبت ان کے جن کے نزدیک امن محض مسلح تصادم کی عدم موجودگی کا نام ہے۔ ان تنظیموں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ امن کا مقصد مکالمے اور سیاسی مذاکرات کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان کا یقین ہوتا ہے کہ صرف فوجی کاروائی کے ذریعے امن حاصل نہیں ہو سکتا۔

وہ اپنے معاشرے کی بہتری کے لئے کام کرتی ہیں اور اس طریقے سے وہ امن کو انصاف اور ترقی کے مساوی تصور قرار دیتی ہیں۔

منی پور میں میرا پیبس اور ناگا میں خواتین کی امن تنظیمیں امن کی سیاست کے حوالے سے بڑی کامیابی سے اپنا وَزادانہ موقف برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ انہوں نے تمام جماعتوں پر یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ انہیں کسی خاص دھڑے کی ہدایات کی ضرورت نہیں ہے۔ زیادہ تر خواتین اپنے مقصد پر پختہ یقین رکھتی ہیں۔ تاہم ان کے عمل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ امن کی طرفدار ہیں وہ اپنے اہداف و مقاصد سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے حاصل کرنا چاہتی ہیں نہ کہ معاشرے میں ظلم و بربریت کو فروغ دے کر۔ ناگالینڈ اور منی پور میں خواتین کی امن تنظیموں کو وسیع

پیمانے کی کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں وہ منی پور میں ناگا ہوہوز اور شہری تنظیموں کے اہم جزو کی حیثیت اختیار کر چکی ہیں۔ میرا ہیبس نے اے ایف ایس پی اے کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے ایک وسیع شہری تحریک کا آغاز کیا تھا۔ حتیٰ کہ ریاست ادارے بھی ان کو امن کے مقصد کیلئے استعمال کرنے سے نہیں ہچکچاتے۔ اس ساری صورتحال سے ظاہر ہوتا ہے کہ شمال مشرقی بھارت کے کچھ علاقوں میں امن کی سیاست کے حوالے سے خواتین کی کامیاب حکمت عملیاں مشمول (inclusive) نوعیت کی ہیں۔

میرا ہیبس اور ناگا خواتین کی کامیابیوں کے پس پردہ بہت سے عوامل کارفرما ہیں۔ ان خواتین نے اپنے روایتی کرداروں کے اندر رہتے ہوئے اپنی سیاسی حکمت عملیوں کو بروئے کار لایا ہے۔ ان کے نزدیک امن محض ایک سیاسی صورتحال کا نام نہیں ہے، یہ اقتصادی اور سماجی مسئلہ بھی ہے۔ ان کا یقین ہے کہ ترقی کے بغیر امن ممکن نہیں ہیاوران کا یہ موقف امن کے حوالے سے اکثریتی رائے کے برعکس ہے۔ وہ ایک منصفانہ امن کی بات کرتی ہیں جس کے نتیجے میں مساوات پیدا ہوگی اور ان کے نزدیک ترقی کا یہی مفہوم ہے۔ یہ خواتین اپنی سماجی اور سیاسی سرگرمیوں کا بھی بہت حسین امتزاج پیش کرتی ہیں۔ انہیں جب کبھی بھی سیاسی مخالفت کا سامنا پیش آتا ہے تو وہ اپنی توجہ اور سرگرمی کا رخ صحت، منشیات کی روک تھام اور خواتین کے حقوق کی طرف کر دیتی ہیں۔ ترقیاتی سرگرمیوں میں ان کی شمولیت کی بدولت ناگا اور میٹی معاشروں میں ان کے حلقہ اثر اور مقبولیت میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ ان خواتین نے اپنے کرداروں سے یہ ظاہر کیا ہے کہ سماجی کام کا سہارا لے کر خواتین عوامی دائرے میں اپنی سرگرمیوں کے لئے گنجائش پیدا کر سکتی ہیں۔

شمال مشرقی علاقوں کے تجربات سے یہ بھی عیاں ہوتا ہے کہ اگر خواتین امن کی تعریف کرنے اور اسے خواتین کی ذمہ داری ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو پھر انہیں کسی بڑی آزمائش کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ تاہم میں یہاں کسی بھی نظریئے یا عمل کے ناگزیر ہونے کے حوالے سے کوئی عرضداشت پیش نہیں کروں گی۔ قیام امن کو ایک مردانہ تسلط والے سماج میں اکثر اوقات خواتین کی ذمہ داری سمجھا جاتا ہے۔ اکثریت کی نمائندگی کرنے والی قیادت قیام امن کی ذمہ داری کی سیاسی نوعیت کو پہنچاننے میں ناکام ہو جاتی ہے۔ ناگالینڈ اور منی پور کے تجربات سے ثابت ہوتا ہے کہ امن کے قیام کی سرگرمیوں سے منسلک ہو کر خواتین عوامی زندگی کے دائرے میں

اپنے لئے جگہ بنا سکتی ہیں۔ اس امر کو تسلیم کر لینے سے ان کے لئے یہ آسان ہو جاتا ہے کہ وہ دوسرے معاملات مثلاً جائیداد کے حقوق کا مسئلہ بھی گفت وشنید/ مذاکرات کے ذریعے حل کر سکیں۔ امن کے حوالے سے مذاکرات کے عمل یا سرگرمیوں کی بدولت خواتین کیلئے روایتی معاشروں کے اندر بھی صورتحال کی تبدیلی کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ خواتین نہ صرف امن کی سیاست پر اثر انداز ہوتی ہیں بلکہ یہ کہ امن کی سیاست میں شرکت کا عمل ان کی اپنی زندگیوں پر بھی کئی پہلوؤں سے اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اپنے قائدانہ کرداروں کا جواب پیدا کرنے کے ساتھ ہی وسائل کی غیر مساویانہ تقسیم کے مسئلے کو بھی اجاگر کر سکتی ہیں۔ اس کے نتیجے میں معاشرے کے اندر جمہوری رویوں کو فروغ حاصل ہوتا ہے کیونکہ دراصل جمہوریت کو سماجی انصاف کے مساوی قرار دیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا خواتین نہ صرف یہ کہ امن کا ایک نیا تصور قائم کرتی ہیں بلکہ ان کی اپنی صورتحال بھی امن کی سیاست کے حوالے سے ایک نیا رخ اختیار کر لیتی ہے۔

اقلیتیں، خواتین اور امن جنوبی ایشیائی تناظر

میگھنا گوہا تھا کرتا

Ekhaney tumi shonkhaloghu
Okhanay tumi jomjomaat
Ekhaney tumi bostibashi
Okhaney chooho Raastan-ghat
Kothai jeno manush kandey
Kothai jeno kandchey hai
Manush boro bhoi peyechey
Manush boro nishwa hai

یہاں تم اقلیت میں ہو
وہاں تم اکثریت میں ہو
یہاں تم جھگیوں میں رہتے ہو
وہاں تم شاہراہوں پر حکمرانی کرتے ہو
مگر کہیں پر انسانیت نوحہ کناں ہے
کہیں تمہیں دکھ محسوس ہوتا ہے

لوگ خوف کی لپیٹ میں آ چکے ہیں
لوگ بے بسی محسوس کرتے ہیں

موشمی بھومک گلوکار، شاعر، نغمہ نگار

تعارف:

جنوبی ایشیاء میں اقلیتوں کے مسئلے کی جڑیں علاقے کی تاریخ میں پیوست ہیں۔ اکثر دانشوروں کی رائے میں دو قومی نظریئے نے برصغیر میں رہنے والے دو بڑے مذہبی طبقات یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تفریقیں پیدا کر دی ہین۔ ۱۹۴۷ء میں ہونے والی تقسیم نے اس تقسیم یا تفریق کو دو ایسی واضح قومی ریاستوں کی شکل میں رسمی شکل عطا کر دی جہاں ایک مذہبی فرقہ دوسرے مذہبی فرقے پر غالب آ جاتا ہے، یعنی بھارت میں ہندو اور پاکستان میں مسلمان۔ برصغیر کی مذہبی بنیادوں پر تقسیم اور اس کے نتیجے میں چھڑنے والے فرقہ وارانہ فسادات نے ایک ایسی سیاسی فضا پیدا کر دی جو اس طرح کی صورتحال کا سبب بن گئی جن کا ذکر متذکرہ گانوں کی سطور میں کیا گیا ہے۔

تاہم یہ صرف نو آبادیاتی حکمت عملی ہی نہیں تھی جس کی وجہ سے برصغیر فرقہ واریت کی لپیٹ میں آ گیا، بلکہ علاقے میں چلنے والی قوم پرست تحریکیں بھی اس کی ذمہ دار تھیں۔ ایشیاء میں چلنے والی سامراج مخالف تحریکیں زیادہ تر مشمول (یعنی تمام طبقات کی شمولیت پر مبنی) رہی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں کم از کم نظریئے کی حد تک، ان میں تمام مقامی طبقات کے لوگ شریک رہے ہیں جن کا ہدف تمام اختلافات کو بالائے طاق رکھتے ہوئے صرف اور صرف نو آبادیاتی ریاست کے خلاف جدوجہد کرنا تھا۔ چنانچہ قومی تعمیر واستحکام کے حوالے سے اکثر مباحث میں نسلی شناخت کے تصور کو دبا دیا گیا۔

حتیٰ کہ آزادی کے بعد قومی تعمیر کے دور میں سابقہ نو آبادیاتی علاقوں کے اندر سے جنم لینے والی ایشیاء کی نو آزاد جدید قومی ریاستوں نے بھی ایسی پالیساں اختیار کیں جن کی بدولت نسلی اور ثقافتی تفریقوں کو یا تو دبا دیا گیا، خاص مقاصد کے لئے استعمال کیا گیا یا پھر ان کیلئے کچھ گنجائش پیدا

کرنے پر ہی اکتفا کیا گیا۔ اس حکمت عملی کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ عصر حاضر میں حکومتی امور چلانے کے فن میں نسلی اقلیتوں کے مسئلے کو ناقابل حل رہنے دیا گیا، جیسا کہ شمال مشرقی بھارت یا بنگلہ دیش میں چٹا گانگ کے پہاڑی قطعات میں پائی جانے والی صورتحال سے عیاں ہوتا ہے۔

جنوبی ایشیاء کی نئی قومی ریاستوں کے رسمی شکل اختیار کرنے کے ساتھ ہی دو اور خصوصیات بھی دیکھنے کو ملیں (ا) واحدانہ یا یکساں خصوصیت کا حامل آئین (ماسوائے بھارت کے، جو تکنیکی لحاظ سے بہت سی ریاستوں کے اتحاد سے وجود میں آیا) اور (ب) مرکزیت کی حامل پالیسیاں۔ ان دونوں خصوصیات نے مل کر اور ساتھ ہی انفرادی طور پر بھی آبادی کے ان طبقات کو کنارے سے لگا کر رکھ دینے کا عمل آسان کر دیا جو زبان (مثال کے طور پر پاکستان میں بنگالی)، مذہب (بھارت میں مسلمان اور بنگلہ دیش میں ہندو یا پاکستان میں عیسائی) اور نسلیت (بنگلہ دیش میں چکما باشندے یا سری لنکا میں تامل) کی بنیاد پر طاقت کے مرکز سے تاریخی طور پر دور کر دیئے گئے ہیں۔

آخری مگر ضروری نکتہ یہ کہ جنوبی ایشیاء میں ساری ریاستیں فطری خصوصیت کے لحاظ سے مردانہ غلبے کے نظام پر مبنی ہیں، یعنی ایک ایسی حقیقت جو بڑے پیمانے کے سیاسی مباحث میں اکثر و بیشتر نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ طاقت پر مبنی تعلقات میں، ذاتی، مقامی قومی یا علاقائی ہر سطح پر مرد کی حاکمیت واضح نظر آتی ہے۔ یہ صورتحال بلا تفریق طبقات، ذات پات یا نسل خواتین کو طاقت کے مراکز سے محروم یا دور کر کے رکھ دیتی ہے۔ تاہم، حالیہ برسوں میں معاشرے کے حساس طبقات، مثلاً مذہبی یا نسلی اقلیتوں پر کیے جانے والے جبر کی بناء پر اقلیتی خواتین کو خاص طور پر اس طرح کے مظالم سہنے پڑتے ہیں جن کا کوئی بھی عقلی یا منطقی جواز نہیں بنتا اور یہ صورتحال ہمیں مجبور کر دیتی ہے کہ ہم اپنی قومی ریاستوں کے اندر پس منظر میں کام کرنیوالے مردانہ نظام کی نوعیت اور انداز عمل کو سمجھیں۔ یہی وہ تناظر ہے جس کو سامنے رکھ کر میں اقلیتوں، خواتین اور امن کے مسائل کو زیر غور لانا چاہتی ہوں۔ میں بنگلہ دیش کے عوام کے تجربات پر انحصار کروں گی کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو میرے انتہائی قریب رہے ہیں، مگر ان تجربات کا نچوڑ جنوبی ایشیاء کے تناظر میں بلاشبہ اسی طرح کے دوسرے مسائل کو سمجھنے میں بھی معاون ثابت ہوگا۔

جنوبی ایشیاء میں اقلیتوں، خواتین اور امن کے قیام کے امکانات کے مابین باہمی تعلق کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے صورتحال کی نوعیت کا جائزہ حقوق نسواں کے تصور کی روشنی میں

لینا ہوگا۔ میں سب سے پہلے بنگلہ دیشی ریاست کی نوعیت کا خاکہ ایک ایسی جگہ کے طور پر بیان کروں گی جہاں خواتین کو مذہبی شدت پسندی کے بڑھتے ہوئے اثرات کا سامنا ہے۔ اس کے بعد میں صنفی بنیادوں پر طاقت کے محرکات کا جائزہ لوں گی جن کی بناء پر اقلیتوں (خاص طور پر اقلیتی خواتین) کو تقریباً تقریباً ریاست کی باقاعدہ منظم قسم کی دہشت گردی کا نشانہ بننا پڑتا ہے اور آخر میں امن کے لئے خواتین کے لائحہ عمل کے حوالے سے کچھ تجاویز پیش کروں گی۔

بنگلہ دیش میں بنیادی پرستی پر قابو پانے کے حوالے سے پیش آنے والی آزمائش

''آزادی کے بعد سوشلزم اور سیکولرازم کے نظریات سے انحراف کرنے اور ایک اسلامی نظام نافذ کرنے کی کوششوں کے نتیجے میں بنگلہ دیش میں بنیاد پرستی اپنے عروج کی طرف گامزن ہے'' (کبیر ۱۹۹۱ء)(۱) مگر یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ اگرچہ بنیاد پرست قوموں کی دو فوجی حکومتوں کی طرف سے باقاعدہ بحالی اور حوصلہ افزائی کی جاتی رہی ہے مگر یہ ان کی طرف سے جمہوریت نواز تحریک میں شرکت اور ۱۹۹۱ء کی جمہوری طور پر منتخب حکومت کے لئے حمایت کا عمل ہی ہے جس کے نتیجے میں وہ پہلے سے زیادہ طاقتور بن کر ابھرے۔ درحقیقت بنیاد پرستوں کیلئے یہ سب کچھ اچھے طریقے سے جاری رہتا اگر ان کے خلاف جہاں آراء امام کی قیادت میں گونو عدالت (عوام کی عدالت) کے تحت ایک وسیع پیمانے کی تحریک زور نہ پکڑ لیتی۔(۲) اس کے نتیجے میں سیاسی محاذ پر یہ مطالبہ زور پکڑ گیا کہ جماعت اسلامی (وہ جماعت جس نے صرف پارلمنٹ میں نمائندگی کی بنیاد پر باقی تمام قدامت پسند مذہبی جماعتوں کو قومی بنیادوں پر حمایت فراہم کی تھی) کے خلاف ۱۹۷۱ء میں پاکستان کی ملی بھگت سے جنگی جرائم کا ارتکاب کرنے کے الزام میں مقدمہ چلایا جائے اس لڑائی میں جس کے ایک طرف عوام تھے اور دوسری جانب طاقتور حکومتی حلقے، حکومت نے ''امن عامہ کے قیام'' کی ذمہ داری لے لی۔

یہ حکمت عملی انتہاء پسندوں کے حساب سے بالکل مناسب تھی جو حالات کو قابو میں رکھنے اور مردانہ غلبے یا تسلط کے حامل نظام کو جوں کا توں برقرار رکھنے کے حق میں تھے، یعنی ایک ایسی حکمت عملی جو عام طور پر خواتین کے حوالے سے اپنائی جاتی ہے! مذہب کو ایک ایسے بنیادی معیار کے طو ر پر استعمال کیا گیا جس کے بل بوتے پر مردانہ تسلط کی حامل اقدار اور صنفی جبر کے رائج الوقت نظریئے کو معاشرے میں نافذ کرنے کے ساتھ ہی اسے دوام بخشنے کی پالیسی اپنائی گئی۔ اس

صورتحال کے نتیجے میں نجی اور سرکاری کے درمیان فرق پیدا ہو گیا، شخصی اور سیاسی الگ الگ ہو گئے۔ اس طرح یہ طاقتور حکومتی حلقوں کے ہاتھ میں ایک ایسے ہتھیار کی صورت اختیار کر گیا جسے وہ حکومت کے خلاف بڑھتی ہوئی بے چینی اور عدم اطمینان کے پیش نظر نظم وضبط، استحکام اور حالات پر گرفت کا تاثر دینے کیلئے بار بار استعمال میں لاتے۔

بنگلہ دیش کی موجودہ اقتصادی صورتحال کے نتیجے میں بھی خواتین کا مسئلہ سرفہرست آ گیا ہے۔ عطیات دینے والے اداروں کی طرف سے وومن ان ڈویلپمنٹ (WID) حکمت عملی کو ترقیاتی سوچ کا حصہ بنانے اور غیر سرکاری تنظیموں (NGOs) اور ملبوسات بنانے والے کارخانوں کی طرف سے خواتین کی بڑھتی ہوئی تعداد کو افرادی قوت میں شامل کرنے اور خواتین کی بڑھتی ہوئی تعداد کے منظر عام پر آ جانے کی وجہ سے بھی بنیاد پرستوں کے نظریات کو اضافی خطرات لاحق ہو گئے تھے۔

لہٰذا بنیاد پرستوں کے لئے فائدہ اسی میں تھا کہ وہ سماجی روایات کا بندھن توڑنے والی خواتین کو ہی اپنا اگلا ہدف بنائیں کیونکہ وہ مردانہ تسلط کے حامل معاشرے کے لئے ایک ممکنہ خطرے کی حیثیت رکھتی تھیں۔ ان کے ہدف میں معروف عوامی شخصیات مثلاً جہاں آراء امام، خواتین کے حقوق کے لئے کام کرنے والی صوفیہ کمال، مصنفہ تسلیمہ نسرین سے لے کر غیر سرکاری تنظیموں میں کام کرنے والی کارکنان اور دیہات کی کمزور خواتین تک سب ہی آ جاتی ہیں۔ حال ہی میں اس ہدف کے دائرے کو مزید وسیع کر کے اس میں ایسے ترقی پسند صحافی حضرات کو بھی شامل کر لیا گیا ہے جو اس طرح کی قدامت پسند قوتوں کے خلاف عوام کے شعور میں اضافہ کرنے والی تحریر میں لکھتے ہیں۔

بنگلہ دیش میں خواتین تحریک کا ردعمل

یہ نعرہ کہ ''شخصی سیاسی ہوتا ہے''، ہو سکتا ہے مغرب میں حقوق نسواں کی حامی خواتین نے ایجاد کیا ہو، مگر یقیناً یہ کسی بھی ایسے معاشرے میں خواتین کے لئے مناسبت کا حامل ہے جہاں شخصی یا ذاتی کو سیاسی بننے سے روکنے کیلئے بہت سے جابرانہ ہتھکنڈے آزمائے گئے۔ بنگال میں بھی خواتین کو نجی/عوامی تفریق کو طویل عرصے سے سامنا تھا۔ رقیہ سخاوت حسین (۱۹۳۲ء۔۱۸۸۰ء)

نے جو کہ مسلمان خواتین کے لئے حقوق نسواں کی تحریک کی روح رواں رہی ہے، اس نکتے پر بار بار زور دیا ہے کہ قدامت پسند مذہبی رہنماؤں نے خواتین کے حوالے سے رجعت پسندانہ کردار ادا کیا ہے۔ جب کبھی بھی خواتین نے سماجی پابندیوں کو توڑنے کی کوشش کی تو اس کے جواب میں مردوں نے ہمیشہ مذہب کا سہارا لیا۔ اس طرح کی آگاہی کے نتیجے میں خواتین کو تاریخی طور پر ایک ایسے نظام کے ساتھ سابقہ پڑا ہے جسے وہ درجہ بندیوں پر مبنی جابرانہ نظام قرار دیتی ہیں۔ خواتین تحریکوں کے اندران کارکنوں کو اس حقیقت کا اتنا احساس نہیں ہے جو خواتین کے مسائل کا زیادہ ترقی پسندانہ نظریہ پیش کرتے ہیں۔ لہٰذا اس طرح کا رویہ یا نکتہ نظر عوامی سطح پر خواتین کی طرف سے کی جانے والی جزوی سطح کی مزاحمت اور اعتراض اٹھانے کے عمل کے ساتھ ہی خواتین کے اجتماعی سطح پر کئے جانے والے مطالبات مثلاً قانونی اصطلاحات کے مطالبات وغیرہ کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے۔ تاہم عوامی سطح پر دباؤ اور سماجی، قانونی و نیم قانونی اداروں کی طرف سے خواتین کو درپیش خطرات کے پیش نظر حال ہی میں قانونی تعلیم قیادت کی تربیت اور خواتین کو بااختیار بنانے کے پروگراموں کی ضرورت، روایتی ترقیاں ڈھانچے کے اندر ہی سہی، اجاگر ہو کر سامنے آ گئی ہے۔

تاہم ترقی کے حوالے سے ہونے والے مباحث کے تحت نہ صرف صنف کے حوالے سے مسائل کو نظر انداز کر دیا گیا ہے بلکہ قومی سطح پر بہت سی مزاحمتی تحریکوں کو بھی زیر غور نہیں لایا گیا۔ چنانچہ اس صورتحال میں ترقیاتی حوالے سے کوششیں یا مداخلتیں نہ صرف غیر سیاسی بلکہ غیر تاریخی نوعیت تک محدود رہ جاتی ہیں۔ اس حوالے سے بھی اچھی خاصی الجھن پائی جاتی ہے کہ بنگلہ دیش کی ثقافت دراصل کیا ہے۔ بہت سے ''بیرونی'' نظریات کے تحت اس سوال کا جواب ایسے عالمی مباحث کی روشنی میں تلاش کیا جاتا ہے جن میں اسے مفروضہ طور پر یک رنگی کے حامل مسلمان معاشرہ تصور کیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت کہ سماجی اور لسانی روایات ایک اہم کردار ادا کرتی ہیں اور ملک کی تحریک آزادی کے دوران بھی انہوں نے فیصلہ کن کردار ادا کیا تھا، اکثر اوقات نظر انداز کر دی جاتی ہے۔

تاہم یہ نکتہ نظر خواتین کے مسائل کے حوالے سے بھی اور اس حوالے سے بھی کہ بنگلہ دیش میں بنیاد پرستی سے کس طرح نمٹا جاتا ہے۔ بہت سنجیدہ عواقب رکھتا ہے۔ اگرچہ ایک طرف عالمی تناظر میں مشرق وسطیٰ میں بہت سی اسلامی تحریکوں نے تاریخی لحاظ سے سامراج مخالف کردار ادا

کرنے کے علاوہ نوآبادیاتی جبر کے خلاف بھی آواز بلند کی ہے، مگر بنگالہ دوسری جانب بنگلہ دیش کی جنگ آزادی کے دوران جماعت اسلامی کے جنگی جرائم کے ارتکاب میں شمولیت کے رجعت پسندانہ کردار سے بھی اچھی طرح واقف ہیں۔ مگر بہت سے طاقتور حلقوں کے نزدیک آزادی کی سیاست جس میں لسانی ثقافتی ورثے اور خود انحصاری کے سنہری اہداف کا رنگ یا مفہوم نمایاں ہے، آج کی دنیا کے آزاد منڈی اور محنت کی نقل مکانی کے تصور سے مطابقت نہیں رکھتی۔ لہٰذا اس طرح کی متبادل حکمت عملیوں کو طاقتور حلقوں کی حمایت حاصل نہیں ہوتی یعنی عطیات دینے والے ادارے (جو ایک پائیدار علمی نظام چاہتے ہیں) حکومت (جو ہمیشہ اقتدار میں رہنا چاہتی ہے اور رائج الوقت حکومتی ڈھانچے کو برقرار رکھنے کے حق میں ہوتی ہے) یا پھر بنیاد پرست (جن کے وجود کا دارومدار مردانہ تسلط پر مبنی نظام کو دوام دینے پر ہوتا ہے) لہٰذا جمود کے خلاف کسی بھی طرح کی مزاحمت یا اعتراض، خاص طور پر اگر ایسا خواتین کی طرف سے ہو، بے معنی، غیر اہم گردانا جاتا ہے یا پھر اسے دبا کر رکھ دیا جاتا ہے۔

خونی رشتے اور طاقت کا ڈھانچہ

طاقت پر مبنی تعلقات کے ایک اہم عنصر کے طور پر خونی رشتوں پر ستر کی دہائی کے اوائل میں بنگلہ دیشی گاؤں کے ایک جائزے کے تناظر میں کافی زیادہ تحقیق کی گئی ہے۔ تاہم بنگلہ دیش کی قومی سیاست کے مرکزی عنصر کے طور پر طاقت کے ڈھانچے پر زیادہ اونچے طبقے کی دسترس کا کافی رشتوں کے ساتھ جو تعلق بنتا ہے اس پر زیادہ تحقیق نہیں کی گئی۔ چونکہ بنگلہ دیش میں زیادہ تر سیاسی قیادت بڑھتے ہوئے درمیانے سے آتی ہے، لہٰذا انتہائی متفرع قسم کے نظریات سے تعلق رکھنے والی سیاسی شخصیات کی ایک دوسرے سے رشتہ داری کوئی اتنی بڑی نامعلوم حقیقت بھی نہیں ہے۔ لہٰذا اگر ایک طرف جماعتی سطح پر مقابلہ بازی بہت ہی متشدد اور ناقابل برداشت رنگ اختیار کر گئی ہے، تو رشتہ داری کا عنصر ایک ایسے درمیانی وسیلے (Buffer zone) کا کام کرتا ہے جہاں انتہاء، پسندانہ نظریات یا موقف اپنانے والوں کو کسی نہ کسی سمجھوتے پر راضی کر لیا جاتا ہے۔ یہ وہ راستہ ہے جسے معاشرے میں اپنی ساکھ بحال کرنے کی خواہشمند اسلامی جماعتوں نے اپنے مقصد کے حصول کیلئے اکثر استعمال کیا ہے۔ مثال کے طور پر راج شاہی یونیورسٹی میں جماعت اسلامی کے ارکان

کی حوصلہ افزائی کی جاتی رہی ہے کہ وہ یونیورسٹی انتظامیہ میں عہدوں پر براجمان افراد کے خاندانوں سے شادیاں کریں تاکہ کیمپس کے اندران کے اثر ورسوخ میں اضافہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر چہ جماعتی سطح پر بہت شدید سیاسی مخالفتیں پائی جاتی ہیں مگر مخالف جماعتوں کے ارکان سماجی تقریبات میں اکثر و بیشتر اکٹھے دکھائی دیتے ہیں اور اکثر اوقات توان کے کاروباری مفادات بھی مشترکہ ہوتے ہیں۔ بنگلہ دیشی سیاست کی یہی وہ خصوصیت ہے جس کی بناء پر اکثر اوقات ایک سیاسی کارکن یا رہنما کے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سیاسی نظریات یا کسی ایک جماعت کی حمایت یا مخالفت کے حوالے سے اپنا موقف تبدیل کر دے مثال کے طور پر ۱۹۷۱ء کے جنگی جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کے احتساب/ عدالتی کارروائی کے حوالے سے۔

خونی رشتوں کا یہ عنصر صنفی بنیادوں پر سیاست کے ایک خاص نمونے کی تشکیل کے حوالے سے بھی اہم کردار ادا کرتا ہے جو کہ سیاسی نظام کی سطح پر اکثر و بیشتر نظروں میں آنے سے رہ جاتا ہے۔ چونکہ طاقت کے ڈھانچے کی بہت ترکیبی میں خاندان اور خونی رشتے داریاں اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہیں اس لیے خواتین ایک ایسا وسیلہ بن کر رہ گئی ہیں جن کے ذریعے طاقت کے غالب ڈھانچے اپنی مخصوص شکل میں عیاں ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اغواء زبردستی کی شادیاں، غریب/ کمزور طبقات مثلاً اقلیتوں یا مخالف جماعت کے نچلے درجوں سے تعلق رکھنے والی خواتین کی عصمت دری وہ ہتھکنڈے ہیں جو تسلط اور انتقام کی سیاست میں اکثر و بیشتر اختیار کئے جاتے ہیں۔ خواتین کو طبقاتی بالا دستی کی سیاست کے سانچے میں ڈھالنے کا ایک موثر طریقہ تاہم یہ ہے کہ ایسی ''سیاسی شادیوں'' کی حوصلہ افزائی کی جائے جن کے ذریعے کوئی رکن اسمبلی (MP) یا زیادہ بہتر طور پر کوئی وزیر سسر کے طور پر لائسنسوں، ملازمتوں یا پرکشش حکومتی عہدوں پر تبدیلی کے احکامات کے حصول کے عمل کو آسان بنانے میں معاونت کر سکے۔ یہ بھی خونی رشتے داری کا عنصر ہی ہے جس کی بناء پر مذہبی اور نسلی اقلیتوں کو کافی حد تک طاقت کے مرکز سے باہر رکھا جاتا ہے۔ تکنیکی زبان میں بات کی جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ بنگلہ دیش کی بڑے پیمانے کی سیاست میں اقلیتوں کو شریک ہونے سے نہیں روکا جا سکتا اور اس طرح وہ خود اپنے رشتہ داروں یا برادری کے افراد کو بھی اس کھیل میں شامل کر سکتے ہیں۔ تاہم اکثریت کے عنصر کو اجاگر کرنے مثلاً بنگالی کو سرکاری زبان قرار دینے، اسلام کو ریاستی مذہب قرار دینے وغیرہ کے نتیجے میں مذہبی اور نسلی اقلیتیں طبقاتی بالا دستی کا تعین کرنے کے

حوالے سے کوئی مرکزی کردار ادا کرنے سے خود بخود ہی محروم رہ جاتی ہیں۔

بنگلہ دیش میں اقلیتوں پر انتخابات کے بعد کیا جانے والا تشدد

بنگلہ دیش میں انتخابات کے بعد تشدد (۲۰۰۱ء) میں خاص طور پر ہندو اقلیتوں کو نشانہ بنایا گیا تھا، اگرچہ وسیع تر منظر میں اس ہدف کے احاطے میں دیہی علاقوں کے اندر عوامی لیگ کے حامی اور دوسری ترقی پسند قوتوں کے ارکان بھی آ گئے تھے۔ زیادہ تر یہی کہا جاتا ہے کہ تشدد کا سلسلہ مختلف علاقوں میں بنگلہ دیش نیشلسٹ پارٹی کے حامیوں نے شروع کیا تھا۔ انتخابات کے بعد جوابی لہریا سلسلہ اور باضابطہ اور شدید نوعیت کا حامل تھا۔ بنگلہ دیشی ذرائع ابلاغ کے مطابق حملہ آوروں نے ہندوؤں کے گھروں میں گھس کر اہل خانہ پر تشدد کیا، لوٹ مار کی اور اس کے علاوہ خواتین کی عصمت دری اور اغواء کے واقعات بھی سامنے آئے۔

جو مظالم کئے گئے ان میں گھروں پر حملہ، مردوں، عورتوں اور بچوں کو تیز دھار چاقوؤں سے زخمی کرنا، بعض صورتوں میں بندوقوں کے ذریعے ہراساں کرنا، عورتوں اور بچوں کو مار پیٹ اور تعاقب کے ذریعے دہشت زدہ کرنا اور چند ایک واقعات میں عصمت دری اور عصمت دری کی کوششیں شامل ہیں۔ ہندوؤں اور بعض اوقات ہندوؤں کو پناہ دینیوالے مسلمانوں کے گھروں پر حملوں کا سلسلہ ساری ساری رات اور تسلسل کے ساتھ جاری رہا کیونکہ بہت سے گھروں کے مکین دہشت زدہ ہو کر بھاگ نکلے تھے اور ان کے مکانوں پر کوئی پہرہ نہیں تھا۔ امیر اور غریب گھروں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا تھا۔ مکانوں کو تقریباً تقریباً بالکل ہی خالی کر دیا گیا تھا اور بعض مظلومین کے مطابق بچوں کے کپڑے تک چرا لئے گئے تھے۔ اگرچہ مردوں کو بھی دہشت زدہ کیا گیا تھا مگر یہ عورتیں اور بچے ہی تھے جنہیں سب سے زیادہ عتاب کا سامنا کرنا پڑا۔ جب ایک مرتبہ ان کی حملہ آوروں پر نظر پڑ گئی تو عورتیں باہر نکل کر ان سے رحم کی بھیک مانگنے لگیں یا پھر اپنے خاوندوں کی معافی کی التجائیں کرنے لگیں۔ اس کے بعد حملہ آوروں نے عورتوں کا رخ کیا اور بعض اوقات ایک عورت سے یہ کہا جاتا کہ فلاں کو (نام لے کر) پکڑ کر لے آؤ یا پھر جو عورتیں سامنے موجود تھیں ان کو ہی پکڑ کر گھسیٹا گیا۔ جب ایک مرتبہ ایک بارہ برس کی بچی نے اپنی ماں کو بلانے

سے انکار کر دیا تو اس کی بھی عصمت دری کر دی گئی۔

بھولا گاؤں کی ایک جائزہ مثال

اس رات ہر ایک کو چاولوں کے کھیت میں پناہ لینی پڑی جہاں سب لوگ اپنے ہاتھوں اور پاؤں کے ساتھ اپنے بچوں کو بھی آبی جونکوں سے بچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بعض عورتوں کو تو پناہ لینے کیلئے درختوں پر چڑھنا پڑا۔ تاہم مزید حملوں کے خوف نے بہت سے لوگوں کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ ایک ہفتہ سے زائد اور بعض اوقات دو ہفتوں تک بھی اپنے گھروں سے دور رہیں۔ جس دوسرے دیہات کا ہم نے دورہ کیا تھا وہاں ایک ماں نے دعویٰ کرتے ہوئے بتایا کہ اس کے بیٹوں کو پورے ۱۵ روز تک سپاری/ چھالیہ کے باغات میں پناہ لینی پڑی۔ بعض اوقات وہ ان کے لئے خوراک لے جانے کی کوشش کرتی، مگر اس کے بیٹے مارے خوف کے کچھ بھی نہ کھا سکتے۔ بہت سے گھرانوں نے تو، جن کی استطاعت تھی، انفرادی جوڑوں نے نزدیکی قصبات میں چند پورشن کئی کئی ماہ کے لئے کرائے پر لے لئے اس سے قبل کہ وہ گھر واپس لوٹتے، اس کے علاوہ جہاں حالات بہتر تھے وہاں بہو بیٹیوں کو ان کے آبائی گھروں میں بھجوا دیا گیا اور یہ گاؤں کی غریب عورتیں ہی تھیں جن کو ظلم کا سب سے زیادہ نشانہ بننا پڑا کیونکہ وہ کھیتوں میں محنت مزدوری کر کے روزی کماتی تھیں اور ان حالات میں وہ عدم تحفظ کی بناء پر اپنی روزانہ کی کمائی کے لئے کام پر جانے سے قاصر تھیں۔ اکثر اوقات انہیں اپنی بیٹیوں کو قصبے کے امیر گھروں میں بھیجنا پڑتا تا کہ وہ وہاں تعلیم کے ساتھ ساتھ محفوظ رہ سکیں۔ ہندوؤں کے بعض گھرانے ایسے بھی تھے جہاں گھرانوں کی سربراہ خواتین تھیں اور ان کے مرد بھارت میں کام کرتے تھے۔ ان کے تحفظ کو خاص طور پر خطرات لاحق تھے۔ ان میں سے ایک عورت ایسی بھی تھی جو اپنے رشتے داروں کے ساتھ رہ رہی تھی اور جس نے ہنگاموں کے بعد وہاں تعینات ایمرجنسی پولیس کیلئے کھانا تیار کر کے اپنی جان بچائی۔ جن لوگوں کے پاس کچھ زمین تھی مگر ان کا سارا سامان لوٹ لیا گیا تھا انہوں نے اپنی زمینوں اور باغوں پر لگے ہوئے درخت کاٹنے شروع کر دیئے تا کہ ہنگامی ضرورت کے لئے رقم کا بندوبست کیا جا سکے۔ کسی بھی مقامی این جی او نے بحالی کے پروگرام کے ساتھ ان کی طرف رجوع نہیں کیا۔ صرف وہی

تنظیمیں ان کی نجات اور بحالی کی واحد امید ثابت ہوئیں جوڈھا کہ سے صورتحال کا جائزہ لینے ان کے دیہاتوں کا دورہ کرنے آئی تھیں۔

بھارت کی طرف نکل چلنے جانے کی بھی کچھ مثالیں سامنے آئی تھیں مگر صرف ان گھرانوں کی جن کا کوئی نہ کوئی رشتے دار وہاں زندہ تھا۔ تاہم بہت سی صورتوں میں مظلومین نے بتایا کہ وہ اس قدر غریب تھے کہ اس طرح کا کوئی راستہ بھی نہیں چن سکتے تھے۔ ان کے پاس سفر کرنے کے پیسے تک نہیں تھے۔ دوسری مثالوں میں جہاں خاندانوں کا تعلق زمیندار گھرانوں سے تھا تو وہ اپنی اچھی خاصی جائیدادیں چھوڑ کر بغیر تیاری کے کہیں بھی منتقل نہیں ہو سکتے تھے۔ ان کے الفاظ بالکل اس طرح تھے: ہم انڈیا میں کیا کھائیں گے؟ ہمیں بھیک مانگنی پڑے گی۔

ماحصل

اگرچہ انتظامیہ کی طرف سے چند ایک انتہائی متاثرہ علاقوں میں بعض واضح طور پر ملوث فریقوں کو پکڑنے کیلئے کچھ اقدامات کئے گئے تھے اور انوداپرساد گاؤں کے نواح میں ایمرجنسی پولیس بھی تعینات کر دی گئی تھی، تاہم قومی سطح پر ان واقعات کی سچی سمجھی تردید کے نتیجے میں مقامی انتظامیہ کی طرف سے کوئی سخت گیر اقدامات نہ کئے جا سکے۔ انوداپرسات کے دیہی باشندوں کو گردو نواح میں ایمرجنسی پولیس کی تعیناتی کے باعث کچھ اطمینان محسوس ہوا تھا۔ یہ بھی سچ ہے کہ وہ اس امر سے بھی خوفزدہ تھے کہ بعض مجرم ابھی تک دندناتے پھر رہے تھے اور جنہیں گرفتار بھی کر لیا گیا تھا وہ بھی ضمانت پر رہا ہو کر باہر آ رہے تھے۔ بہت سے مجرموں کو یہ کہتے سنا گیا کہ ''کیا ہوا اگر انہیں جیل جانا پڑا، یہ ایک عارضی سزا تھی، بالکل ایسے جیسے آپ اپنے سسرال میں رات کا کھانا کھانے جا رہے ہوں''۔ انہوں نے یہ دھمکی بھی دی کہ اگر دیہات میں سے کسی نے پولیس یا انتظامیہ کے سامنے ان کا نام لیا تو وہ اس سے اچھی طرح نمٹ لیں گے۔ فاطمہ آباد نامی گاؤں میں یہ دھمکی اس وقت حقیقت کا روپ دھار گئی جب ایک ہندو لڑکے پر کسی مسلمان لڑکی کے نام نہاد اغواء میں معاونت کا الزام لگایا گیا۔ یہ اصل میں لڑکی کا کسی لڑکے کے ساتھ فرار ہو جانے کا واقعہ تھا اور ۲ اکتوبر کو فاطمہ آباد نامی گاؤں میں ہونے والے واقعات کے چند مجرموں نے اس معاملے پر اثر انداز ہو کر الزام اس ہندو لڑکے پر لگوا کر اسے گرفتار کروا دیا تھا۔ یہ ان کی طرف سے انتقامی

کارروائی کا اظہار تھا۔لڑکے کے گھر والے سخت پریشان ہو گئے جیسا کہ صورتحال تھی وہ اپنی ساری جمع پونجی سے محروم ہو چکے تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اب ان کے پاس اتنی مالی اور اخلاقی طاقت بھی نہیں رہی تھی کہ وہ قانونی کارروائی کے لئے کچھ کر سکتے۔ یہ یقیناً قانونی امداد کا کیس تھا۔

انتظامیہ کا کردار

مقامی سے لے کر ضلعی سطح تک انتظامیہ کا کردار اس حوالے سے بہترین طور پر متاثرہ فریق کی اشک شوئی کرنے تک محدود رہا۔انو داپرساد کے نواح میں پولیس کیمپ لگانے کے علاوہ اور کوئی ایسے آثار نظر نہیں آ رہے تھے جن سے یہ ظاہر ہوتا کہ انتظامیہ کی طرف سے مجرموں کو کیفر کردار تک پہنچانے کے حوالے سے کوئی واضح اقدامات کئے جا رہے ہیں۔ چک کماری کے لوگوں نے شکایت کی تھی کہ واقعات رونما ہونے کے ہفتوں بعد بھی پولیس نے الزامات کی مخصوص فہرست میں کوئی خانہ پری نہیں کی تھی۔ حتیٰ کہ وہ موقع پر تفتیش کرنے کیلئے بھی واقعہ رونما ہونے کے چند روز بعد ہی آئے تھے۔اس کے علاوہ بعض لوگوں کی رائے میں درج کردہ شکایات کو چھپانے کے لئے بھی کوششیں کی گئی تھیں۔ مثال کے طور پر انو داپرساد گاؤں میں ایک خاتون اپنے خاوند کے بارے میں رپورٹ درج کرانا چاہتی تھی جو کہ کہیں گم ہو گیا تھا۔مگر مقامی رہنماؤں نے بہلا پھسلا کر اسے قائل کرنے کی کوشش کی کہ وہ انڈیا چلا گیا تھا اور اس مقصد کیلئے ایک خط بھی اسے پڑھ کر سنایا گیا کیونکہ وہ ان پڑھ ہونے کی وجہ سے خود نہیں پڑھ سکتی تھی۔مگر عجیب بات یہ تھی کہ جب آفیسر انچارج (OC) سے اس واقعے کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے بھی یہی کہانی سنا ڈالی اور ''گمشدگی'' کی رپورٹ درج نہ کرنے کے وہی بہانے تراش لئے۔ دوسری جانب ڈسٹرکٹ کمشنر نے زیادہ ہمدردانہ طرز عمل کا مظاہرہ کیا اور وہ امن برقرار رکھنے میں بھی دلچسپی لیتا نظر آتا ہے مگر وہ بھی کوئی ایسا اقدام اٹھانے سے گریزاں تھا جو مقامی طبقہ امراء کی ناراضگی کا باعث ہو سکتا۔

مقامی طور پر یہ صرف ذرائع ابلاغ کے نمائندے ہی تھے جو واقعے کو پوری سچائی سے منظر عام پر لا رہے تھے اور باقاعدگی سے پیشرفت کا جائزہ بھی لے رہے تھے۔تاہم سیاست دانوں کا کردار بھی جاندار نہیں تھا۔مقامی ارکان اسمبلی یا تو حملہ آوروں کو اکساتے رہے یا پھر انہیں قانون نافذ کرنے والے اداروں کی پکڑ سے بچانے کیلئے پناہ دیتے رہے۔ وزیر مذہبی امور جو کہ اسی

علاقے سے منتخب ہوا تھا مظلومین کے لئے ہمدردی کے جذبات رکھتا تھا مگر علاقے سے دور دارالحکومت میں رہنے کی وجہ سے روزمرہ کے واقعات کی نگرانی کرنے سے قاصر تھا۔

کرنے کے کام

متذکرہ بالا صورتحال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مستقبل میں اس طرح کے واقعات کی روک تھام کے لئے کچھ اقدامات اٹھانے ضروری ہیں۔ اس حوالے سے صاف ظاہر ہے کہ سب سے اہم نکتہ حکومت وقت کی طرف سے ہونے والے نقصان کے اعتراف اور اس طرح کے واقعات کو مستقبل میں رونما ہونے سے روکنے کیلئے سیاسی قوت ارادی کا اظہار ہے۔ تاہم این جی اوز کو بھی اپنا کردار ادا کرنا ہوگا، جو کہ اکتوبر ۲۰۰۱ء کے واقعے میں کہیں بھی نظر نہیں آیا۔ بھولا روایتی طور پر ایک قدرتی آفت زدہ علاقے کی حیثیت رکھتا ہے اور مقامی این جی اوز نے گذشتہ چند برسوں کے دوران محنت کر کے آفات سے نمٹنے کا ایک موثر پروگرام تیار کرلیا ہے۔ تاہم اس امر کا اعتراف کرنے کی ضرورت ہے کہ اس طرح کے واقعات بھی ایک طرح سے آفت سے کم نہیں ہوتے جن کے نتیجے میں لوگوں کو تکلیف اور نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اس سلسلے میں فوری بحالی کے کام کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صورتوں میں تو متاثرین کو چھت بھی درکار ہوتی ہے۔ زخمی یا عصمت دری کا شکار ہونے والے افراد کیلئے صحت کی سہولیات کی فراہمی سب سے زیادہ ضروری ترجیح کی حیثیت رکھتی ہے۔ گاؤں کے لوگوں نے ان دوہرے صدمات کا ذکر کیا ہے جب ہسپتال والوں نے عصمت دری کا نشانہ بننے والی خواتین یا ان زخمیوں کو داخل کرنے سے انکار کردیا جن کے لئے پولیس کی طرف سے قانونی کارروائی ضروری تھی تاہم زیادہ تر گھرانوں کیلئے وسط مدتی اور طویل مدتی ضروریات کی تکمیل سب سے زیادہ توجہ طلب مسئلہ تھا۔ بہت سے متاثرہ خاندان ایسے بھی تھے جن کے بچوں نے اسکول سرٹیفکیٹ کے حصول کیلئے امتحانات دینے تھے جو کہ سر پر منڈلا رہے تھے مگر چونکہ ان کا سہارا ساز و سامان لوٹ لیا گیا تھا اس لئے ان کے پاس نہ تو کتابوں کے پیسے تھے اور نہ ہی امتحانوں کی فیس کے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جو کہ سنجیدگی سے توجہ طلب تھا نہ صرف حکومت بلکہ این جی اوز کے لئے بھی فسادات کا رجحان رکھنے والے اس طرح کے علاقوں میں اقلیتی مراکز بھی قائم کئے جا سکتے تھے جو کہ بحالی کی، طبی اور قانونی امداد کی سرگرمیوں کی رفتار تیز کرنے

میں معاون ثابت ہوتے۔ اس طرح کے مراکز مستقبل میں فسادات پھوٹ پڑنے کے خطرات سے پیشگی آگاہی دلانے کے کام میں بھی معاونت کر سکتے تھے۔

مستقبل کا منظر نامہ: ایک علاقائی مسئلہ

دیہات کے باشندوں کو یہ خطرہ بھی تھا کہ ہندوؤں کو دوبارہ انتقام کا نشانہ بنایا جا سکتا تھا، خاص طور پر انڈیا میں ایودھیا کے مسئلے پر ہونے والے فسادات کے ردعمل کے طور پر۔ انہیں توقع تھی کہ ۱۵ مارچ ۱۹۹۲ء کے اردگرد انہیں انتقام کا نشانہ بنایا جائے گا کیونکہ اس دن انتہا پسند ہندوؤں نے یوپی انڈیا میں بابری مسجد کو گرا کر وہاں ایک مندر تعمیر کرنے کی منصوبہ بندی کر رکھی تھی۔ دونوں دیہاتوں میں ایک ممکنہ حملہ کی افواہیں اپنے عروج پر تھیں۔ ۱۹۹۲ء میں بابری مسجد کے واقعے کے بعد ہونے والے حملے کی بازگشت ابھی تک ان کے ذہن میں تازہ تھی۔ یہ ایک ایسی صورتحال ہے جو نوے کی دہائی سے ہی بنگلہ دیشی سیاست کا حصہ ہے۔ سیکولر نظریات کی بنیاد پر قائم کی گئی آزاد بنگلہ دیشی ریاست نے ایک منظّم معاشرے کے اندر برابر کے شہری حقوق کا وعدہ کیا تھا نہ کہ مذہبی انتہا پسندی کے ماحول کا اگرچہ ۱۹۷۵ء کے آئین سے لفظ سیکولرازم حذف کر دیا گیا تھا، تاہم معاشرے کے اندر ایک غیر فرقہ وارانہ شہریت کا تصور ایک ایسا عنصر تھا جو سب کے لئے قابل قبول تھا۔ تاہم علاقوں اور عالمگیر سیاست پر جیسے جیسے مذہبی انتہاء پسندی کے اثرات غالب آتے چلے گئے ویسے ویسے مسلمانوں اور ہندوؤں کی فرقہ وارانہ شناختیں سیاست کے افق پر دوبارہ نمودار ہونا شروع ہو گئیں۔ تاہم ۱۲ اکتوبر ۲۰۰۱ء کو تشدد کی جو لہر دیکھنے میں آئی اس کے پس منظر میں بذات خود یہی عنصر کارفرما نہیں تھا۔ بلکہ یہ واقعہ خفیہ سیاسی و اقتصادی مفادات رکھنے والی ایسی تنظیموں کی

کارروائیوں کا نتیجہ تھا جو اس صورتحال سے فائدہ اٹھانا چاہتی تھیں تا کہ فرقہ وارانہ آگ بھڑکا کر عوامی لوگ سے سیاسی انتقام لیا جا سکے۔

بڑے پیمانے کو قومی سیاست میں سیاسی اقلیتوں کی شرکت کو اسلامی نظریات کے استحکام کے عمل کی بناء پر کافی حد تک محدود کر کے رکھ دیا گیا ہے۔ اس کے باوجود سیکولر تصورات کے ساتھ عوامی لیگ کو خصوصی تاریخی وابستگی کی بناء پر انہیں عوامی لیگ کے ووٹ بینک کا ایک اچھا خاصہ تناسب سمجھا جاتا ہے۔ تاہم، بہت سی بنیادی نوعیت کی امتیازی روایات اور اس کے ساتھ ہی ویسٹڈ پراپرٹی ایکٹ(Vested Property Act) بھی، عوامی لیگ کی سابقہ حکومت کی طرف سے منسوخ کئے جانے تک، ہندوؤں کی سوچی سمجھی اور ایک معمول بن جانے والی بیدخلی اور اس کے نتیجے میں ان کی بھارت نقل مکانی کر جانے کی صورتحال کا ذمہ دار تھا۔ چونکہ بنگلہ دیش میں زمین ایک کمیاب جنس کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے خفیہ مفادات رکھنے والے بااثر طبقات کے لئے صرف اسی عنصر کو مدنظر رکھتے ہوئے سیاست کو فرقہ وارانہ رنگ دینے کا معقول جواز پیدا ہو جاتا تھا۔ پارٹی کی ساخت اور اس کی قیادت دونوں کی نوعیت ہی ایسی ہے جس کی وجہ سے سیاست کو مجرمانہ اور فرقہ وارانہ رنگ دینا آسان رہتا ہے۔

پارٹی کے ڈھانچے کے اندر اختیارات کے ارتکاز کے ساتھ ہی دارالحکومت بھی ایک مرکزی جغرافیائی اکائی کی حیثیت اختیار کر چکا تھا چنانچہ اس طرح ارکان پارلیمنٹ کی ایک بڑی تعداد جو انتخابات میں کامیابی حاصل کر لیتے ہیں، اپنے انتخابی حلقوں کا دورہ شاذ و نادر ہی کرتے ہیں اور زیادہ تر وقت دارالحکومت کی حدود کے اندر ہی گذار دیتے۔ چنانچہ اس صورتحال میں ان کے حلقوں کے اندر زیادہ تک سیاسی اثر و رسوخ ان کے مقامی کارندوں یا پھر حمایتیوں کے ہاتھ میں ہی رہتا ہے جو نتیجے کے طور پر مقامی انتظامیہ کو بھی (گذشتہ دور کے غیر حاضر زمینداری نظام کی طرح) اپنی مٹھی میں رکھتے ہیں۔ جب انتخابی فتح کے فوائد سے مستفید کرنے کرانے کا وقت آتا ہے تو امیدوار زیادہ ہوتے ہیں اور وسائل کم چنانچہ ایسی صورت میں پارٹی کی قیادت منطقی نتیجے کے طور پر جبری وصولیوں/ بھتہ وغیرہ کی روایات کو جو کہ مقامی سطح پر فروغ پا جاتی ہیں، نظر انداز کر دیتی ہے۔ حالیہ حملوں کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس طرح کے زیادہ حملے دیہی علاقوں میں دیکھنے میں آئے ہین اور ایک ایسی سیاست کہ جس میں ''چار دوخول'' (دیہی علاقوں میں زمین زبردستی ہتھیا لینا) یا

''چندہ بازی' (زبردستی چندے وصول کرنا) کی تکنیکیں نمایاں خصوصیت رکھتی ہوں، بھتہ وغیرہ کی وصولی کا جواز قائدین کو فراہم کرنا آسان ہوتا ہے، اگر زد میں آئے ہوئے لوگوں کا تعلق سیاسی مخالفین سے یا ان کے جانثار ساتھیوں سے ہو، دوسرے لفظوں میں اگر ظلم کا شکار لوگ ریاستی طاقت کے دائرے سے باہر ہوں۔ یقیناً اس امر کا بھی خاطر خواہ امکان موجود ہوتا ہے کہ ان خدمات کی انعام یا صلے کے طور پر کسی کو وزارت یا وزیر مملکت کا عہدہ عطا کر دیا جائے۔

لہٰذا اقلیتوں پر حملے کا مسئلہ طاقت پر مبنی تعلقات کے پیچیدہ جال میں الجھا نظر آتا ہے، جو کہ بنگلہ دیش کی سیاست کی موجودہ نوعیت کو نمایاں کر کے رکھ دیتا ہے۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ہندو ووٹروں کی تعداد میں کمی کرنے کا ایک سوچا سمجھا منصوبہ ہے تاکہ ان کا ایک جداگانہ حلقہ انتخاب تیار کر کے عوامی لیگ کو ان کے ووٹوں سے محروم کر دیا جائے۔ جبکہ دیگر کے خیال میں یہ بر سر اقتدار پارٹی کے حامی طاقتور حلقوں کی کارروائیوں کا نتیجہ ہے جن کے اپنے معمولی مفادات اکثر و بیشتر قومی حکومت کی اہم ترجیحات پر غالب آ جاتے ہیں۔

اس طرح کے رجحانات کا توڑ کرنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ بنگلہ دیش کے سیاسی اور سماجی تناظر میں سیکولر جمہوری روایات کے اصول کا پورے خلوص سے اعادہ کیا جائے۔ دوسرے خطوں کے برعکس بنگلہ دیش کے عوام کے ذہنوں میں سیکولر بنیادوں پر مزاحمتی سیاست کی یادیں ابھی تازہ ہیں جس پر انحصار کیا جا سکتا ہے۔ ایک عالمگیر اسلام اور علاقائی بنیاد پرستی نے ان رجحانات کو آزمائش سے دوچار کر دیا ہے۔ ان قوتوں کی پیش قدمی روکنے کیلئے محض جمہوریت کا رسمی وجود ہی کافی نہیں ہے۔ از سر نو تشکیل کردہ اور نئی توانائی کا حامل سیکولر سیاسی روایات کا ایک ایسا تصور جو کہ زرخیز ثقافتی ورثہ رکھنے والی بنگلہ دیش کی عوام کے لئے قابل قبول ہو وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ کیا ہم اس آزمائش پر پورا اتر سکتے ہیں؟

حصہ سوئم

اظہار رائے

تعارف

انورادھا بھاسن جموال

شناختیں تقسیم کر سکتی ہیں۔ شناختیں متحد کر سکتی ہیں۔ اس حقیقت کی تلخ عکاسی ایک ذاتی نوعیت کے واقعے سے ہوتی ہے۔ کراچی میں ''کشمیری خواتین اور تصادم، مظلومیت سے عملی سرگرمی تک'' کے موضوع پر میرے لیکچر سے متاثر ہو کر ایک آدمی نے، جو ظاہری طور پر جبر کا شکار کشمیری خواتین کی حالت زار کا دکھ/ درد محسوس کرنے لگا تھا، حاضرین میں سے اٹھ کر مجھے سوار کی رسم پر ایک دستاویزی فلم کی سی ڈی ''میرا گھر'' تحفے کے طور پر عنایت کر دی۔ میری طرف سے اظہار تشکر کے باوجود ذہن میں اس وقت ایک سوال ابھرا، جب اس نے مجھ سے یہ فرمائش کی کہ میں اسے اپنے اگلے رسمی تعارف (presentation) کے دوران استعمال میں لاؤں ''کہ آخر یہ کڑی کیا ہے؟'' ایک طرف تو جموں و کشمیر کی وہ خواتین تھیں جو مختلف مذاہب اور قومیتوں سے تعلق رکھتی تھیں اور پاکستان و انڈیا کی سرحدوں کے اوپر تشدد پسندوں اور فوجیوں کے درمیان گولہ باری کی زد میں آئی ہوئی عصمت دری، جسمانی تشدد اور ذلت آمیز صورتحال کا اس طرح نشانہ بن رہی تھیں جس طرح کسی بھی اور تصادم کے دوران ہوتا ہے۔ دوسری طرف پختون علاقوں میں سوارا کی رسم ہے جس کے تحت قبائلی علاقوں کے لوگ نوجوان خواتین ایسے مردوں کے سپرد کر دیتے ہیں جن کے خلاف کسی طرح کے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہوتا کہ اس طرح دو فریقوں کے درمیان مخالفانہ جذبات کو ٹھنڈا کیا جا سکے۔ ایک مرد کی غلطی کا خمیازہ اس کی بیٹی یا بہن کو بھگتنا پڑتا ہے، جسے امن کے نام پر

جنس کی طرح ادل بدل کیا جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں اسے ''ذلت'' اور ''بدنامی'' ملتی ہے۔کیا کشمیری کی صورتحال ظاہری طور پر اس سے کچھ مختلف ہے جہاں کہ دونوں فریقوں کی طرف سے اسی طرح عورتوں کے جسموں کو انتقام کی آگ ٹھنڈی کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ماسوائے اس کے کہ سوارا کی رسم کو قبائلی نظام کے اندر قانونی طور پر جائز تسلیم کیا جاتا ہے؟ کسی لحاظ سے بھی نہیں ما سوائے اس کے کہ دونوں صورتوں میں تشدد کی سطحوں کا پس منظر مختلف ہوتا ہے۔''عورتوں کی کہانیوں یا ان کی آپ بیتیوں میں کچھ نہ کچھ مشترک خصوصیات ہمیشہ موجود ہوتی ہیں، چاہے یہ تشدد سے بھر پور تصادموں کی کہانیاں ہوں، دلیت روایات کے تذکرے ہوں، یا روایتی طور پر پسماندہ معاشرے کے واقعات ہوں، جہاں مردانہ بالا دستی پر مبنی ڈھانچوں کے اندر خواتین کو ان کی کثیر جہتی شناختوں کے سبب دوسطحوں پر جبر کا نشانہ بنانے کا رجحان پایا جاتا ہے: ایک تو مخصوص نسلی یا مذہبی فرقوں سے تعلق کی وجہ سے اور دوسرے اس فرقے یا طبقے کے اندر ایک عورت ہونے کی حیثیت سے'' چنانچہ صنفی بنیادوں پر جبر ہر قسم کے پس منظر سے تعلق رکھنے والی عورتوں کو ایک ہی محاذ یا دائرے کے اندر لا کھڑا کرتا ہے۔

خواتین کو محض جبر کا نشانہ بننے والوں کی فہرست میں لا کھڑا کرنے اور صورتحال کو بڑے دلفریب انداز و رنگ میں پیش کرنا نامناسب بات ہوگی۔اس کے باوجود تصادم اور تصادم سے باہر دونوں طرح کی صورتحال میں جبر کی یہ صورت جو کہ جنگوں، بغاوتوں اور ناانصافی پر مبنی نظاموں، روایات، سب میں ظاہری طور پر ایک معمول کی بات یا عمل سمجھا جاتا ہے، خواتین کو اس قابل کر دیتی ہے کہ وہ زبان، ذات، رنگ و نسل وغیرہ کی روایتی تقسیم سے بالاتر ہو کر ایک واضح شناخت اختیار کر لیں یعنی خواتین کا ایک علیحدہ حلقہ اثر، جیسا کہ سنتھیا کاکہ برن نے آگے آنے والے باب میں ذکر کیا ہے ''حقوق نسواں کا تصور اپنی بہترین شکل میں سوچ کا ایک ایسا انداز ہے جو شناخت کے تضاد سے ماورا ہو جاتا ہے''۔اس تضاد سے ماورا ہو جانے کے سبب پوری دنیا میں جبر اور تشدد کے خلاف خواتین کی تحریکوں کو عظیم تر وضاحت اور استحکام عطا ہوا ہے۔جنوبی ایشیاء کے اندر اس حوالے سے دو انتہائی مناسب اور کچھ حد تک کامیاب مثالیں ناگا اور سری لنکا کی ہیں۔

ناگالینڈ میں ناگا مدرز ایسوسی ایشن نے نیشنل سوشلسٹ کونسل وَف ناگالیم کے دو متحارب گروہوں کے درمیان امن کا معاہدہ کروانے کیلئے تسلسل کے ساتھ کوشش جاری رکھیں اور اس کے

ساتھ ہی یہ نئی دلی کے ساتھ امن اور مکالمے کے جاری عمل کی نگرانی کے حوالے سے بھی اپنا کردار ادا کرتی ہے، اگرچہ یہ سوال اٹھائے بغیر کہ خواتین کو مذاکرات کی میز پر کیوں نہیں لایا گیا۔ ناگا مدر کارکنوں کی طرف سے بیان کردہ اس طرح کے واقعات کے انہوں نے انسانی بنیادوں پر دو متحارب فریقوں کے درمیان کوئی درمیانی راستہ نکالنے کیلئے کس طرح سرحدیں عبور کیں اور اپنی جانوں کو خطرے میں ڈالا، پہلے سے ہی زبان زد عام ہیں۔ اسی قدر روح پرور مثال، اگرچہ اس سے زیادہ نہیں تو، سری لنکا کی ہے۔ امن کا معاہدہ کروانے اور لبریشن ٹائگرز آف تامل ایلام (LTTE) اور سنہالی حکومت کے نمائندوں کو مذاکرات کی میز پر لانے کے لئے کی جانے والی کوششوں کا ذکر وسا کا دھرما داسانے کیا ہے۔ سری لنکا کی بہت سی دیگر خواتین کی طرح وسا کا کا بیٹا بھی تصادم کی نذر ہو گیا تھا مگر اس نے اپنے دکھ کے جذبات کا رخ ''دشمن'' کی سمت کرنے کی بجائے انہیں تمام غمزہ اور تکلیف کی شکار خواتین کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کیلئے ان کی ہمدردی اور مسائل سے آگاہی کی طرف کر دیا۔

وسا کا کا بیٹا جو کہ سری لنکا کی فوج میں بھرتی تھا ۱۹۹۸ء میں گم ہو گیا تھا۔ چونکہ وہ خود کو نہ ختم ہونے والے دکھ میں ڈبو دینے کیلئے تیار نہیں تھی لہٰذا اس نے اپنی توانائیوں کو بروئے کار لاتے ہوئے نہ صرف یہ کہ غم کی کیفیت پر قابو پا لیا بلکہ دوسری ماؤں کا دکھ بانٹنے اور انہیں حوصلہ دینے کا کام کرنے کے ساتھ ہی انہی توانائیوں کو تشدد کی لہر روکنے میں اپنا کردار ادا کرنے کیلئے بھی استعمال کیا۔ آج کل وسا کا دو خواتین تنظیموں کی نمائندگی کر رہی ہے، ایک ''پیرنٹس آف سروس مین مسنگ ان ایکشن'' اور دوسری ''ایسوسی ایشن وَف وار افیکٹڈ وومن'' یہ تنظیمیں حکومت کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ ایل ٹی ٹی ای کی طرف سے فوجیوں اور عام شہریوں کو رہا کرنے کے عمل کا اسی طرح خیر سگالی کے جذبے سے جواب دے۔ وہ حکومت اور ایل ٹی ٹی ای دونوں کو رائے عامہ ہموار کر کے دباؤ ڈالتے ہوئے مجبور کرتے ہیں کہ وہ لاشوں کی بے حرمتی سے باز رہیں اور اس کے ساتھ ہی شناختی ڈسک (disk) کو لازمی قرار دیں کیونکہ سری لنکا میں گمشدہ افراد (۱۲۰۰۰ کے قریب) میں سب سے زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے جو اکثر اوقات موت کے منہ میں جا چکے ہوتے ہیں اور ان کی لاشیں نا قابل شناخت، کٹی پھٹی، یا مسخ شدہ حالت میں ہوتی ہیں۔

چار برس قبل وسا کا اور اس کی ساتھیوں کو اس امر کا احساس ہوا کہ یہ صرف سری لنکا کی سنہالی

مائیں ہی نہیں تھیں جو اپنے پیاروں کے نقصان کے غم میں مبتلا تھیں، بلکہ تامل خواتین بھی اسی طرح کے دکھوں میں مبتلا تھیں۔ انہیں یہ ایک مشترکہ مسئلہ نظر آیا اور انہوں نے فیصلہ کیا کہ سرحد کی دوسری جانب بھی خواتین کے ساتھ روابط استوار کئے جائیں۔ ۲۰۰۲ء میں سنہالی اور تامل خواتین نے گمشدہ افراد کے لئے کئے جانے والے ایک عوامی مظاہرے کے دوران اتحاد کرنے کا اعلان کر دیا۔ وساکا کے مطابق اسے انفرادی حیثیت میں ایل ٹی ٹی ای سے کوئی شکوہ نہیں کہ اس کے بیٹے کو انہوں نے نشانہ کیوں بنایا، وہ دوسری جانب کا مجاہد تھا۔ اس کی طرح کی خواتین کا یہ عقیدہ ہے کہ جب تک امن قائم نہیں ہو جاتا اس کی طرح اور مائیں بھی یا تو بیٹوں کی موت پر غمزدہ ہوتی رہیں گی یا پھر غم کا اظہار کرنے یا ماتم کناں ہونے کے قابل بھی نہیں رہیں گی کیونکہ ان کے بیٹوں کی موت کا باقاعدہ اعلان نہ کئے جانے کی وجہ سے ان کی تدفین کی رسومات ہی ادا نہیں کی جا سکیں گی۔

دونوں اطراف سے خواتین کو متحد کرنا کوئی آسان کام نہیں تھا۔ مگر وہ اس مقصد کیلئے پرعزم تھیں۔ انہوں نے سب سے پہلے خطوط کے ذریعے روابط استوار کئے اور پھر جب انہیں احساس ہوا کہ مثبت جواب مل سکتا ہے تو چھ عدد خواتین بشمول وساکا جس کا چھوٹا بیٹا ابھی تک سنہالی فوج میں ہے، جنگ کی لپیٹ میں آئے ہوئے شمالی علاقے کی طرف روانہ ہو گئیں۔ انہوں نے ادھر جانے کی اجازت حاصل کرنے کا یہ بہانہ تراشا کہ وہ علاقے میں واقع ایک قدیم تاریخی گرجا گھر میں جا کر دعا مانگنا چاہتی ہیں اور آخر کار علاقے کی دوسری جانب پہنچ کر اپنی ہم منصب خواتین سے ملاقات کرنے میں کامیاب ہو گئیں۔ انہیں یہ احساس ہو گیا تھا کہ بطور خواتین، جن کا جنگوں اور تصادم میں اتنا کچھ داؤ پر لگا ہوا تھا، ان کا مفاد بہت حد تک مشترک تھا اور یہ کہ انہیں امن کے لئے جنگ لڑنی پڑے گی، کم از کم ایک ایسی پرامن جنگ کے لئے جس میں تشدد کا عنصر نہ ہو۔ اپنے پہلے اجلاس کے دوران انہیں ابھی اس امر کا اتنا احساس نہیں ہوا تھا کہ مشترکہ دکھوں کی بنیاد پر بننے والا تعلق کتنا مضبوط ہو سکتا ہے۔ مگر اس احساس کے اجاگر ہونے میں زیادہ وقت نہیں لگا۔ وہ ابھی ایل ٹی ٹی ای کے علاقے کی حدود میں ہی تھیں کہ پتہ چلا کہ سنہالی فوجیوں نے ایک ہی گروہ کے چند ایک تامل باغیوں کو ہلاک کر ڈالا ہے۔ پہلے پہل تو انہیں خوف محسوس ہوا کہ تامل باغی ردعمل کے طور پر انہیں انتقام کا نشانہ بنا سکتے ہیں مگر اس عرصے کے دوران تامل خواتین کے ساتھ ان کا اعتماد کا بندھن اتنا مضبوط ہو چکا تھا کہ تامل مردوں نے اس دن خود اپنی نگرانی میں ان چھ خواتین کو

ایک محفوظ مقام تک پہنچا دیا۔ یہ ایک بہترین اور دیرپا تعلق کا آغاز تھا۔ ان دونوں متنازعہ علاقے کے دونوں جانب کی خواتین سری لنکا میں فوج اور ایل ٹی ٹی ای کے درمیان جنگ بندی کروانے میں کامیاب ہو چکی ہیں۔ اگرچہ ناروے کی کوششوں سے ہونے والے امن مذاکرات کا نتیجہ مشکوک تھا کیونکہ یہ مذاکرات تعطل کا شکار ہو گئے تھے، مگر تشدد کی لہر میں کچھ کمی آ گئی ہے اور وسا کا اور اس کی ساتھی خواتین ابھی تک بہتر سے بہتر کی کوششوں میں مصروف ہیں، یعنی مذاکرات کے عمل میں خواتین کو آگے آگے رکھنا اور اس امر کی یقین دہانی حاصل کرنا کہ مذاکرات میں بغیر کسی تعطل کے پیش رفت ہو رہی ہے۔ بے شمار اور خواتین بھی جو کہ مختلف محاذوں پر سرگرم عمل ہیں اسی خواب کی تعبیر کیلئے کوشاں ہیں۔

پاکستان میں ویمن ایکشن فورم (WAF) کا، مثال کے طور پر، یہ خواب ہے کہ شریعت ایکٹ، قصاص اور دیت کے قانون، قانون شہادت، حدود آرڈیننس اور خاص طور پر زنا آرڈیننس کے خلاف جدوجہد کی جائے۔ دوسرے لفظوں میں ویمن ایکشن فورم کی کوشش یہ ہو گی کہ خواتین کے خلاف تمام امتیازی قوانین کو منسوخ کروا دیا جائے اور پاکستان کے اندر خواتین کی کہانیاں، ایک مقام پر آ کر، جنوبی بھارت کی نام نہاد نچلی ذات کی عورتوں کی کہانیوں سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں۔

ان کی صورتحال مختلف ہو سکتی ہے، مگر ''سیاست'' سے ان کا اخراج وہ مشترک عنصر ہے جو انہیں کسی جگہ اکٹھا لا کھڑا کرتا ہے۔ یا پھر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کیا کا مالا ما کی کہانی، جو کہ کمیونسٹ پارٹی کے ایماء پر تیلنگانا کے لئے لڑنے والی ایک خاتون کی کہانی ہے، دنیا کے کسی اور علاقے میں اس کی ہم منصب یا ہم خیال خواتین کی کہانیوں سے مختلف ہے؟ جب پارٹی آخر کار جدوجہد کے اختتام کا اعلان کر دیتی ہے تو کا مالا ما دوبارہ اپنی معمول کی زندگی کی طرف لوٹ آتی ہے اور اس کے پاس روزی کمانے کا کوئی اور ذریعہ بھی بمشکل ہی موجود ہوتا ہے۔ جب اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی زندگی میں اس جدوجہد کی بدولت کسی طرح کی کوئی تبدیلی نہیں آئی تو وہ جگہ جگہ جا کر گانا گانے کا کام بند کر دیتی ہے، جس سے کہ تحریک میں نئی جان پڑ سکتی تھی۔ وہ اب خود کو کسی لحاظ سے بھی پہلے کی طرح توانا محسوس نہیں کرتی۔ عورتوں کے لئے زندگی اور وقت، خواہ وہ یونان اور ترکی کے قبرصیوں کے درمیان تصادم کی صورتحال ہو، فلسطینیوں اور یہودیوں کے درمیان تصادم ہو، یا پھر بلقان کا تنازعہ ہو، ایک سا ہی رہتا ہے، وہی ناانصافی اور عدم مساوات جو ہمیشہ

سے ان کا مقدر چلی آ رہی ہے۔ اس طرح کی صورتحال میں ذات یا وجود کا شعور، چاہے انسان اپنی شناخت جس حوالے سے بھی کرے، ہمیں بقول سنتھیا کاک برن ''حقوق نسواں کے فعال یا عملی تصور'' کی طرف لے جاتا ہے۔

اس طرح کی آوازیں ہمارے اندر ایک نیا جذبہ پیدا کر دیتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کو توجہ سے سننا چاہیے، صرف اس لئے نہیں کہ خواتین کو ایک مظلوم کے رنگ میں بہت پرکشش دکھایا جا سکتا ہے یا پھر ان کی مظلومیت کو سیاسی رنگ دیا جا سکتا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ جبر کے علاوہ مردوں اور عورتوں کے ساتھ ہونے والی ہر طرح کی دیگر ناانصافیوں بشمول طاقتور طبقات کی طرف سے کمزور طبقات پر مسلط کردہ جنگ کے خلاف جدوجہد کر کے بھی تبدیلی لا سکتی ہیں۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مرد جنگ کے حامی ہوتے ہیں اور عورتیں امن کی۔ اگرچہ یہ ایک عمومیت پر مبنی بیان لگتا ہے تاہم لفظ ''مردوں'' اور ''عورتوں'' کا استعمال دراصل بالترتیب مردانہ اور زنانہ سوچ/تصور کی عکاسی کرتا ہے، جہاں جنگ مردانہ تصور ہے اور جبر اور مردانگی کی عکاسی کرتا ہے اور امن نسوانی تصور ہے، انصاف اور سکون کی علامت۔ اگرچہ بعض خواتین مردوں سے بھی زیادہ جنگوں کو جنم دینے کا باعث بن سکتی ہیں، تو بعض مرد نسوانی خیال کو عورت سے بھی زیادہ بہتر انداز استحکام عطا کر سکتے ہیں۔ یہ نسوانی فکر کے مرکزی نکتے کا تناظر ہی ہے جس کے اندر رہ کر خواتین کی آراء یا خیالات کی تشریح کرنے اور انہیں سننے کی ضرورت ہوتی ہے، جہاں انسانیت کے حوالے سے وسیع تر سیاست نئی شناختوں کو جنم دے سکتی ہے بغیر نقائص یا نفرت سے بھرپور تفریقوں کے۔

حقوق نسواں کی تحریکیں، صحیح معنوں میں بہت زبردست فائدے کی حامل ہوتی ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ پوری دنیا میں ناانصافی اور جبر کے خلاف جاری تحریکیں ایک برس سے دوسرے برس، ایک عشرے سے دوسرے عشرے اور ایک صدی سے دوسری صدی تک جاری رہتی ہیں۔ جرمنی میں نازی حکومت کی جابرانہ پالیسیوں کی جگہ دوسری جنگ عظیم کے دوران روسی سامراج کی جرمنوں کے ساتھ دہشت گردی کی پالیسیوں نے لے لی۔ اتفاق کی بات یہ ہے کہ یہودیوں نے جنہیں کے نازی فاشزم یا فسطائیت کی تکلیف برداشت کرنا پڑی تھی خوف فلسطینیوں کے خلاف اپنی فسطائی پالیسیاں شروع کر دیں۔ امریکہ کی ویت نام، عراق اور افغانستان میں نام نہاد جنگ آزادی کے نتیجے میں ان ملکوں کے عوام کو ایک وسیع تر جبر کا سامنا ہے۔ ایک طرح کے جبر کے بعد

دوسری طرح کا جبر آجاتا ہے؟ یہی وہ صورتحال ہے جس کی روک تھام امن اور انصاف کے لئے حقوق نسواں کے تصور کے ذریعے کی جاسکتی ہے کیونکہ خواتین کے اندر یہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ اس طرح کے اتحاد اور یکجہتی کو فروغ دے سکیں جو لوگوں کو ہم اور وہ اور اچھے اور برے میں تقسیم کرنے کے رجحان کو روک سکتا ہے۔

مایا اینجلو کی نظم ''قیدی پرندے کیوں گاتے ہیں(Why the caged Birds sing?)؟ کی چند سطور کا حوالہ یہاں دینا مناسب رہے گا کیونکہ پرتشدد یا عدم تشدد کے حامل ہر دو تصادموں میں خواتین ہی زیادہ خسارے میں رہتی ہیں اور اسی لئے وہ ''خوابوں کی قبر کے کنارے کھڑی ہوتی ہیں''، ''پر بندھے ہوئے''، ''پاؤں جکڑے ہوئے''، لہٰذا وہ اپنے ''گلے کھول کر گاتی ہیں؟''

ترجمہ:

قیدی پرندہ گاتا ہے
خوفزدہ لرزتی ہوئی آواز میں
طویل عرصے سے آرزؤں میں بسی ہوئی
انجان چیزوں کے لئے
اور اس کی مترنم آواز
دور پہاڑی پر سنی جاتی ہے
کیونکہ قیدی پرندہ
آزادی کا گیت گاتا ہے۔

(مایا اینجلو)

مزید خون مت بہاؤ
مائیں امن کیلئے
کلیہ: ''انسانی سلامتی''

کئی عشرے گزرنے کے ساتھ ہی بے شمار انسانی جانیں ضائع ہو چکی ہیں اور ہمارے دکھوں سے بھرپور آنسو ناگا کی پہاڑیوں سے گزرتی ہوئی ندی کی متلاطم لہروں کے ساتھ مدغم ہو چکے ہیں۔ ناگا مدرز ایسوسی ایشن (NMA) نے عوام کی مجموعی اور خواتین کی خصوصی فلاح و بہبود کے مقصد کے

حصول کیلئے رضا کارانہ خدمات کے دوران کئی کرب آمیز سال گزار دیئے ہیں۔

جان کنی کے ان برسوں کے دوران تنظیم کو عوام کی فیصلہ کن یا ناقدانہ توجہ حاصل رہنے کے علاوہ بنیادی اغراض و مقاصد کے غلط ادراک کے مسائل کا سامنا بھی رہا ہے۔

۱۹۹۴ء میں زنیبوٹو میں منعقد ہونے والی ہمارے پانچویں اجلاس عامہ میں عوام کی تکلیفوں اور آہ و زاریوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس عزم کا اظہار کیا گیا کہ ہماری سرزمین پر اب تک جتنے لوگ سیاسی ہنگاموں میں مارے جا چکے ہیں ان کی یاد میں سوگ منانے کیلئے ایک دن مخصوص کر دیا جائے قطع نظر اس کے کہ مرنے والے ناگا قبائل سے تعلق رکھتے تھے یا غیر ناگا قبائل سے۔

سوگ کا دن ناگا لینڈ سٹیٹ اکیڈمی ہال، کوہیما میں ۵ اگست ۱۹۹۴ء کو منایا گیا جس کا آغاز گرجا گھر میں صبح کے وقت تدفین کے سروں والی مختلف گھنٹیاں بجا کر کیا گیا۔ سیاہ پس منظر کے حامل مختلف بینرز اور پوسٹر یا اشتہار دارالحکومت میں جا بجا آویزاں کر دیئے گئے جن پر یہ الفاظ لکھے ہوئے تھے: ''مائیں المناک ہلاکتوں اور اموات پر غمزدہ ہیں''، ''معاف کر دو اور متحد ہو جاؤ''۔

مختلف ناگا قبائل سے تقریباً تین ہزار مائیں آنکھوں میں آنسو لئے ایک جگہ اکٹھی ہوئیں اور معاشرے کے زخم مندمل کرنے کیلئے دعا گو ہو گئیں۔ بہت سے عوامی رہنما اور عیسائی مبلغین بھی ہمارا دکھ بٹانے کیلئے شریک ہوئے۔

اتحاد و یکجہتی کے مظاہرے کے طور پر کوہما چیمبرز آف کامرس اور ٹاؤن کمیٹیوں نے اپنے اپنے کاروباری ادارے سہ پہر تک کیلئے بند کر دیئے تھے۔ وہ دن عوام کے درمیان امن اور صلح و بھائی چارے کے قیام کیلئے وقف کر دیا گیا۔

سارا دن کی سرگرمیوں کے بعد، اتفاق رائے سے درج ذیل قرار دادیں پاس کر لی گئیں۔ یہ عہد کیا گیا کہ:

1۔ ''این ایم اے امن ٹیم'' کے نام ایک ٹیم تشکیل دی جائے جس کا مرکزی نعرہ یا قول یہ ہو ''مزید خون مت بہاؤ''۔

2۔ ٹیم کی طرف سے ناگا نیشنل ورکز کے ساتھ گروہوں، بھائیوں اور بہنوں سے یہ التجا آمیز درخواست کی جائے گی کہ وہ ایک دوسرے کو معاف کر دینے کے جذبے کے تحت مزید خون بہانا بند کر دیں۔ ان کی طرف سے بے لوث قربانیاں پیش کرنے کے عمل کو سراہتے ہوئے جو کہ انہوں

نے عوام کی خاطر دیں ہم ان سے یہ اپیل بھی کرتی ہیں کہ یاد رکھیں کہ خون کا ہر بہایا جانے والا قطرہ ہماری قوم کی رگوں میں دوڑنے والے خون کو بہا دینے کے مترادف ہے۔

3۔ اپنے ٹوٹے پھوٹے معاشرے کی بحالی کیلئے ہم یہ عزم کرتی ہیں کہ خاندان کی قربان گاہ قائم کر کے ہی ہم پہلے اپنے گھر کو درست کر سکتے ہیں۔

اس وقت سے، امن کی وہی ٹیم، نا گا نیشنل ورکرز، قومی سطح کے سیاستدانوں، قبائلی رہنماؤں اور عام لوگوں سے مسلسل ملاقاتیں کرتی چلی آ رہی ہے تا کہ ''مزید خون مت بہاؤ'' کے قول کے حوالے سے آگاہی اور شعور پیدا کیا جا سکے۔

۲۲ نومبر ۱۹۹۵ء کو این ایم اے کے زیر اہتمام کوہیما میں ایک عوامی مظاہرے کا انعقاد کیا گیا۔ مظاہرے کے قائدین نے ''انسانی سلامتی اور ہلاکتوں کی تباہ کاریوں'' کے حوالے سے شعور بیدار کرنے والے تقریریں کیں جسے ذرائع ابلاغ نے ''تاریخی واقعہ'' قرار دے دیا۔

این ایم اے سرزمین کی تمام ماؤں سے یہ اپیل کرتی ہے کہ وہ اپنے اپنے علاقوں میں امن کیلئے کام کریں۔ ہم اپنے مقصد کے ساتھ مخلص ہیں اور اسی لئے اپنی ہر ممکنہ صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنی آنے والی نسلوں کے مفاد کی خاطر اپنی جدوجہد جاری رکھیں گی۔

ہمدردی کا جذبہ پھیلنے دو

(این ایم اے اپنی طویل جدوجہد میں ہر ایک خیر خواہ کی تہہ دل سے مشکور ہے)

god grant us th serenity to accept the things we can not change, courage to change the things we can, and widsom to know the difference (Serenity Prayer)

اے خدا ہمیں وہ سکون/ اطمینان عطا فرما کہ ہم ان چیزوں کو قبول کر لیں جنہیں ہم تبدیل نہیں کر سکتے اور وہ حوصلہ عطا فرما جس سے ہم ان چیزوں کو تبدیل کر سکیں جو ہمارے بس میں ہیں اور ساتھ ہی وہ دانش بھی جس کی روشنی میں ہم ان دونوں کے درمیان فرق جان سکیں۔

(دعائے سکون)

امتیازی قوانین کے خلاف ڈبلیواے ایف (WAF) کا احتجاج جاری رہے گا

ویمن ایکشن فورم (WAF) کی طرف سے عزم کا واضح طور پر اظہار کیا گیا تھا کہ وہ ایک منصفانہ اور پرامن معاشرے کے قیام کیلئے اور مذہب کو ریاست اور سیاست سے الگ کر دینے کیلئے اپنی جدوجہد جاری رکھے گی۔

۱۹۷۷ء میں نافذ کردہ امتیازی قوانین کی قانونی حیثیت اور اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے ویمن ایکشن فورم نے اس عزم کا اعادہ کیا کہ وہ ان کے خلاف احتجاج جاری رکھے گی۔ شریعت ایکٹ، قصاص اور دیت کا قانون، قانون شہادت، حدود آرڈیننس اور خاص طور پر زنا آرڈیننس کو خاص طور پر قوم اور اس سے بھی زیادہ خواتین کیلئے انتہائی خطرناک قرار دے دیا گیا۔ ویمن ایکشن فورم تمام رجعت پسندانہ اور امتیازی قوانین کی تنسیخ کا مطالبہ کرتی رہے گی۔

ویمن ایکشن فورم کے کنونشن میں خاص مذہب کے نام پر شدت پسندی اور عدم برداشت کر پروان چڑھانے والے قوانین کی تعداد میں تیزی سے ہوتے ہوئے اضافے کا خاص طور پر نوٹس لیا گیا۔ ان میں سے درج ذیل کو تو فوری تشویش کا حامل قرار دیا گیا۔

(i) توہین رسالت/ مذہب کا قانون جسے ۱۹۸۶ء کے تعزیرات پاکستان میں شامل کیا گیا اور بعدازاں اس میں ۱۹۹۲ء میں ترمیم کر دی گئی۔

(ii) دفعہ ۱۲۳ (اے) کے تحت تعزیری قوانین میں ترمیم کر دی گئی جس کے تحت تمام پاکستانی شہریوں کی سالمیت اور وفاداری مشکوک قرار دے دی گئی۔

(iii) شناختی کارڈ میں مذہب کے اندراج کے خانے کا اضافہ اور

(iv) سپریم کورٹ کے شریعت بنچ کا حالیہ فیصلہ جس کے تحت ۱۹۶۱ء کے فیملی لاز کی بعض دفعات کو غیر اسلامی قرار دینے کا سوچا جارہا ہے۔

ویمن ایکشن فورم نے اس امر پر اتفاق رائے کا اظہار کیا کہ خواتین کے خلاف تشدد جیسے اہم مسئلے کو مناسب طور پر نمایاں نہیں کیا گیا۔ عصمت دری کے علاوہ خواتین کو ''غیرت'' کے نام پر قتل/ مار پیٹ، گھریلو تشدد اور جنسی خوف و ہراس کا نشانہ بھی بنایا جاتا ہے۔ ویمن ایکشن فورم نے

اس عزم کا اظہار بھی کیا کہ ان مسائل کے حوالے سے آگاہی پیدا کرنے اور ان کے خلاف جدوجہد کے حوالے سے ایک عملی منصوبہ بھی تیار کیا جائے گا۔

قرارداد:

کنونشن/اجلاس میں درج ذیل قراردادیں منظور کی گئیں:

1۔ ویمن ایکشن فورم خواتین پر تشدد، خاص طور پر عصمت دری بشمول تولیتی/حراست میں کی جانے والی عصمت دری، ذاتی یا سیاسی انتقام کے طور پر کی جانے والی عصمت دری اور دوسری ہر قسم کی سیاسی اور ذاتی انتقامی کارروائی کی بھرپور مذمت کرتی ہے۔

2۔ یہ عصمت دری کا نشانہ بننے والی خاتون کو وزیراعظم سے تلافی کی رقم کا چیک وصول کرتے ہوئے ٹیلی ویژن پر دکھانے کی بھی مذمت کرتی ہے۔

3۔ اس کی طرف اس حقیقت کی بھی مذمت کی جاتی ہے کہ نوری پلیجو کے واقعے میں مجرموں کو فرار ہونے کا راستہ دکھایا گیا، وینا حیات اور خورشید بیگم کے واقعے میں مجرموں کو قانون کی گرفت میں لانے کی کوئی سنجیدہ کوشش نہ کی گئی۔

4۔ یہ سیاسی تنازعات میں، خاص طور پر ایسے وقت میں جب کشمیر اور بوسنیا میں خواتین کو پہلے ہی تکلیفوں کا سامنا ہے، صرف عورتوں کو تشدد اور عصمت دری کا نشانہ بنانے کی شدید مذمت کرتی ہے۔

5۔ تنظیم کے خیال میں انسانی حقوق کے لئے جدوجہد پاکستان میں خواتین کی تحریک کا ناگزیر جزو ہے۔

6۔ یہ صحافیوں کی زبردستی گرفتاری، خاص طور پر سندھ کے اندر انہیں خوف و ہراس کا نشانہ بنانے اور انسانی حقوق کی خلاف ورزی کی شدید مذمت کرتی ہے۔

7۔ تنظیم توہین رسالت/ مذہب سے متعلق قوانین کے نفاذ اور پاکستانی شہریوں کی وفاداری اور حب الوطنی کے ثبوت طلب ہونے کے حوالے سے تعزیرات پاکستان میں تبدیلی اور شناختی کارڈ کے اندر مذہب کے خانے کا اضافہ کرنے کی سخت مذمت کرتی ہے۔

8۔ یہ شریعت اپیلٹ کورٹ کی طرف سے ۱۹۶۱ء کے فیملی لاز آرڈیننس (جو کم از کم خواتین

کو کچھ نہ کچھ تحفظ تو فراہم کرتا ہے) کو غیر اسلامی قرار دینے کے فیصلے پر افسوس کا اظہار کرتی ہے۔

9۔ یہ سپریم کورٹ کی طرف سے فیملی لاز آرڈیننس کے حوالے سے کئے گئے سندھ ہائی کورٹ کے فیصلے کو معطل کر دینے کے عمل کی بھی حمایت کرتی ہے۔

10۔ ویمن ایکشن فورم کی طرف سے مندروں، گرجا گھروں اور اقلیتوں پر حملے، خاص طور پر ایودھیا میں بابری مسجد کی تباہی کے ردعمل کے طور پر اقلیتی خواتین کو ذلت و تکلیف میں مبتلا کرنے کے عمل کی شدید مذمت کی جاتی ہے۔

11۔ تنظیم نے ایک قرارداد کی منظوری کے ذریعے سندھ اسمبلی کی طرف سے شناختی کارڈ میں مذہب کے خانے کا اضافہ کرنے کی مذمت کے فیصلے کو سراہا اور اس کے ساتھ ہی دوسری صوبائی اسمبلیوں اور قومی اسمبلی سے بھی اس کا یہ مطالبہ ہے کہ وہ اس مثال کی پیروی کریں۔

نوٹ:

1۔ کراچی، ۱۲ جنوری ۱۹۹۲ء، ویمن ایکشن فورم کا آٹھواں قومی اجلاس دسمبر ۱۹۹۲ء میں کراچی میں منعقد ہوا، جس میں اسلام آباد، لاہور اور کراچی میں شریک نمائندوں نے قومی اور عالمی سطح پر رونما ہونے والی حالیہ تبدیلیوں اور پاکستانی خواتین پر ان کے اثرات کا جائزہ لیا۔

حدیں کھینچنا، حدیں مٹانا: بیگانہ خوفی اور علیحدگی پسندی کے خلاف نسوانی تحریک بطور وسیلہ/تدبیر

سنتھیا کاک برن

اس باب میں میری توجہ کا مرکز وہ لوگ ہیں جو''جبری نقل مکانی'' کے شعبے میں پڑھنے، پڑھانے اور عملی کام کرنے میں مصروف ہیں۔ میں یہ پسند کرنے کے ساتھ ہی کوشش بھی کروں گی کہ اس ایک عنصر کے حوالے سے دوسری جگہوں اور زمانوں سے کوئی ایسا تناظر پیش کروں جو اکثر تنازعات/تصادموں اور لوگوں کی جبری نقل مکانی کے عمل کے دوران مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہے: اور وہ ہے شناخت کے مسئلے کو سیاسی مفادات کے حصول کیلئے مخصوص رنگ دینا۔ اگرچہ آپ میں سے اکثریت کو صرف اس نکتے سے سروکار ہوتا ہے کہ''بے دخلی'' کی صورت میں پیدا ہونے والے بحران کے حوالے سے ہنگامی انسانی ضرورتوں یا مسائل پر توجہ مرکوز کی جائے۔ تاہم میں پس منظر میں رہ کر ایسے مخصوص سیاسی اور سماجی مراحل/عوامل پر توجہ مرکوز کروں گی جن کا نتیجہ بے دخلی کی صورت میں نکلتا ہے اور جو اس کے اندر سے برآمد ہوتے ہیں۔

میں نے اس باب کا عنوان''حدیں کھینچنا، حدیں مٹانا'' رکھا ہے۔ جبری نقل مکانی کے عمل میں لوگوں کو ظاہری طور پر کسی قسم کی حد کے دوسری طرف دھکیل دیا جاتا رہا ہے، غریب لوگوں کو،

کسی پہاڑی سلسلے کے پار یا کسی ایسے دریا کی جانب جو کسی قبائلی علاقے کی نشاندہی کرتا ہے، کسی قومی سرحد کے پار، ایک ایسی حد کے پار جو دیہات کو شہر سے جدا کرتی ہے یا پھر کسی تار کے ذریعے جو کسی کیمپ کا احاطہ کرتی ہے۔

تاہم لفظ ''لائن یا حد'' کا استعمال میری طرف سے اختیار کیا جانے والا وہ طریقہ ہے جس کے تحت ہم ان حدوں یا حد بندیوں کو دیکھ سکتے ہیں جو ہم سب سے پہلے اپنے تصور میں کھینچتے ہیں، وہ تصورات جن کے تحت ہم بعد ازاں ان مادی حدود کو عملی شکل دے دیتے ہیں۔ تقسیم میں بمعہ جانچ پڑتال کے لئے قائم شدہ چوکیوں (Check points) کے، کنکریٹ کی دیواریں جو آج ویسٹ بینک میں چنی جا رہی ہیں، ہمارے ذہن میں سب سے پہلے ہی خیالات آتے ہیں۔ مہاجرین کو، ان کی بے دخلی سے قبل، سب سے پہلے تصوراتی طور پر سماجی حد کی غلط جانب دھکیل دیا گیا (ایسے لوگوں کے درجے میں جو غیر مطلوب میں، بیگانے یا غیر متعلق ہیں، جنہیں استعمال کر کے پھینکا جا سکتا ہے اور دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہے۔ وہ ایک شناختی عمل/ مرحلے میں سے گذر رہے ہوتے ہیں، یعنی مخصوص درجوں/ اقسام، صحیح نسلی گروہ، صحیح مذہب، صحیح اقتصادی طبقے سے علیحدہ ہو کر، آخر کار ان دوسری اقسام کی شناختوں کے ساتھ منسلک اور ان کے اندر شامل ہونے کے تجربے سے گذرتے ہیں جنہیں ''پناہ گزین'' اور ''عالمی طور پر بے دخل شخص (IDP)'' کا عنوان دیا جاتا ہے۔

میں گذشتہ چند برسوں سے قبرص کے ایک ایسے چھوٹے سے جزیرے میں تحقیق کا کام سر انجام دیتی رہی ہوں جہاں کوئی کل تین لاکھ کے قریب نام نہاد ترکی اور یونانی قبرصی باشندوں کی شناخت کرنے، انہیں نام عطا کرنے، ایک دوسرے کے مقابل لا کھڑا کرنے کے بعد آخر کار ان کے گھروں سے اسلحہ کے زور پر یا خوفزدہ کر کے نکال کر جزیرے کے ایک بالکل خالص نسلی علاقے میں جا کر رہنے پر مجبور کر دیا گیا۔ نہیں میں غلط ہوں، یوں جا کر اس طرح کی شناخت کا حصہ بننے پر، کیونکہ پہلے وہاں اس طرح کی کسی شے کا وجود نہیں تھا۔ مجھے ایسی بے شمار انفرادی کہانیاں سننے کا ملی ہیں جو بہت دردناک انداز میں اس طرح کے شناختی عمل/ مراحل کا منظر بیان کرتی ہیں۔

یہاں میں ایک دلیل پیش کروں گی، جو کچھ کہ میں نے قبرص میں اور دوسری جگہوں پر سیکھا، وہ یہ کہ حقوق نسواں کے تصور پر مبنی ایک مخصوص قسم کی سوچ اس طرح نفرت کی دیواریں کھڑی کر

دینے اور دوسروں کو الگ تھلگ کر کے رکھ دینے جیسے مسائل کے حوالے سے بہت کارآمد ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ نسلی تفریق اور حقوق نسواں کے تصور کے مطابق صنفی تفریق کی تشکیل (میں ابھی اس طرف آتی ہوں) کا عمل ایک جیسے ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ایک سیاسی شناخت کا عمل شامل ہوتا ہے۔

سماجی سائنس میں......اور خواتین کی تحریک میں شناخت کا تصور

علم وادب کی بہت کم شاخیں ایسی ہیں، ایسی روایات اور کوششیں بھی کم ہی ہیں، جن کے تحت شناخت کے تصورات کی تشکیل کی گئی ہے۔ ہر ایک میں اپنا نکتہ نظر پیش کرنے کے لئے ایک مخصوص زبان تشکیل کی گئی ہے۔ ماہر نفسیات کا بھی اس موضوع پر ایک نکتہ نظر ہے۔ امن پسندوں اور صلح کاروں کا ایک اور نکتہ نظر ہے۔ فلسفہ دانوں کا بھی ایک اور نکتہ نظر ہے۔ ماہرین نفسیات اور دماغی امراض کے ماہرین اکثر و بیشتر شناخت کو انفرادی مریض کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ جبکہ تصادم کی صورتحال کو تبدیل کر کے رکھ دینے والوں کے نزدیک شناخت ایک اجتماعی مسئلہ ہے۔ فلسفی حضرات شخصی وجود کے حوالے سے زیادہ علامتی اور عمومی سوچ رکھتے ہیں۔ یہ تمام نکتہ ہائے نظر اور بے شمار مزید بھی اس امر کو سمجھنے کے معقول اور دلچسپ طریقے میں کہ لوگ خود کو اور دوسروں کو مشترکہ "نام" کی بنیاد پر ایک دوسرے سے کیوں مختلف گردانتے ہیں، الگ پہچان کرواتے اور الگ خانوں میں رکھتے ہیں۔

اس موضوع پر میرے اپنے نکتہ نظر کی بنیاد عمرانیات اور سیاسی علوم پر ہے۔ تاہم اصل مقصد کے بہت قریب، یہ عملی تحقیق پر مبنی ہے۔ گذشتہ دس برسوں کے دوران مجھے خواتین کے منہ سے بہت کچھ سننے کا موقع ملا ہے۔ خاص طور پر ان خواتین کے منہ سے جو جنگ سے تباہ حال علاقوں میں فعال خواتین تنظیموں سے تعلق رکھتی تھیں خود اپنے اور دوسروں کے برے میں گفتگو کرتے ہوئے۔ وہ خود کو کسی شناخت سے منسلک کرتی ہیں؟ کسی کے ساتھ خود کو محفوظ تصور کرتی ہیں؟ اگر وہ بیگانگی محسوس کرتی ہیں تو کیوں؟ وہ خود کو کن لوگوں کے ساتھ جوڑ سکتی ہیں، کیا دوسری خواتین کے ساتھ؟ مردوں کے ساتھ کس طرح کی عورتوں کے ساتھ؟ کس طرح کے مردوں کے ساتھ؟ اور کن بنیادوں پر؟ میں نے حدود کھینچنے، پار کرنے اور انہیں مٹا دینے کے حوالے سے زیادہ تر جو کچھ بھی

سیکھا ہے انہی سے سیکھا ہے۔

شناخت کی متناقص نوعیت

میرے خیال میں اس حقیقت کی کہ شناخت کا موضوع مطالعے کے لئے اس قدر زرخیز اور صلہ بخش کیوں ہے ایک اہم وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر فطری نوعیت کے اور ہولناک تضادات موجود ہیں۔ شناخت کا مسئلہ انسانی معاشرے میں ناقابل تحویل طور پر ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔ شناخت ذات یا ذات کو ایک مفہوم عطا کرنا ہر فرد کی پروان چڑھتی ہوئی بالیدگی کا ایک ضروری جزو ہے۔ ایک متحرک اور فعال انسان کو ایک ایک کر کے اپنی اندرونی تصوری کے ٹکڑے باہم مربوط کرنے ہوتے ہیں کہ اس کا مقام کیا ہے، اسے کیا چیز دوسروں سے منفرد کرتی ہے اور وہ کیا چیز ہے جو اسے دوسروں سے منسلک کرتی ہے۔ لہٰذا شناخت کی حیثیت ایک لازمی عنصر کی سی ہے، تاہم یہ ایک طرح سے مقصد کے حصول کا احساس بھی ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ہم اختلاف کے بغیر کوئی شناخت نہیں رکھ سکتے اور فرق خوش کن بھی ہوتا ہے اور خطرناک بھی۔ یہ خوشی کا بہت بڑا ماخذ ہے۔ ہم اختلاف کی بناء پر ہی محبت میں گرفتار ہوتے ہیں اور ہم اختلاف کی بنیاد پر نفرت اور قتل و غارت بھی کرتے ہیں۔ ہمارے اندر منسلک ہونے شناخت کرانے کی گہری ضرورت کا احساس نظر آتا ہے۔ تاہم اس حقیقت سے بھی فرار ممکن نہیں ہے کہ ہر مرتبہ جب میں یہ کہتا/کہتی ہوں کہ ''میں ایسا/ ایسی ہوں'' تو اس کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ دوسرا/ دوسری اس طرح نہیں ہے۔ ہر ذات کیلئے ایک ''دوسرا/ دوسری'' یا غیر ذات ہوتی ہے۔ ایک لحاظ سے یہ سلسلۂ عمل حیران کن ہے، کیونکہ پیدا ہو چکنے کے بعد ایک بچے کی ایک ذات کے طور پر پہلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ وہ خود کی اپنی ماں کے وجود سے الگ وجود کے طور پر پہچان کروانے لگ جائے۔ تضاد اس حقیقت میں پایا جاتا ہے کہ ہم اس ضمانت کے ساتھ پیدا نہیں ہوتے کہ ساری شناختیں ایک متوازن اور ہم آہنگ کل کا جزو بننے والی ہیں۔

آپ میں سے بعض کو یہ بھی محسوس ہو سکتا ہے کہ میں یہاں ولیم کونولی کی بات کو ہی نئے الفاظ میں بیان کر رہی ہوں۔ اس کی کتاب شناخت/ اختلاف (Identity/Difference) جس کے

بارے میں آپ میں سے کچھ لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہوگا، میرے لئے بہت اہمیت کی حامل ہے میں اس مضمون میں یقیناً بے شمار مفکروں اور لکھاریوں کے نظریات سے استفادہ کروں گی اور ان سب کو باری باری بیان کرنے کی زحمت سے آپ کو بچائے رکھوں گی۔ تاہم کونولی اور چند ایک دیگر ماخذ جن کا اس گفتگو میں خاص طور پر عکس نظر آئے گا، ان کے حوالے میں نے دے دیئے ہیں۔

تضاد سے ماورا ہونا

''طریقہ کار'' کے بارے میں سوچنا

اگرچہ شناخت کے حوالے سے یہ ایک مایوس کن آغاز تھا تو یہاں اس نکتے کا اضافہ کرنا ضروری ہے: تضادات سے ماورا ہونے کا طریقہ موجود نظر آتا ہے۔ اس کیلئے ہمیں برتر درجے پر جانا ہوگا، اختلاف کی کھائی سے اوپر اور مرحلہ وار کام کرنا ہوگا۔ ہم آپس میں اختلاف در اختلاف کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ بنیادی سیاسی سوال یہ ہے کہ ہم سے کس طرح سرانجام دے سکتے ہیں، طریق عمل، اختلاف کے اظہار کا انداز ہم اس کے اندر یکسر بدل کر رکھ دینے والی تبدیلی حاصل کر سکتے ہیں۔ میں جانتی ہوں کیونکہ میں نے لوگوں کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔

یہ کام خود کرنے کا ہوتا ہے، ہر ایک نے خود اپنے طور پر کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ آپ پناہ گزینوں کے ساتھ کام کرتے ہیں۔ آپ کا روزانہ لوگوں یا افراد کی ایسی جماعت سے واسطہ پڑتا ہے جن کے اوپر ذلت آمیز یا کمتر حیثیت کی شناخت یا عنوان چسپاں ہوتا ہے جو ان کو آپ سے ممتاز کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ بات بھی یقین ہے کہ آپ نے شناخت کے عمل کیلئے سخت کوشش کی ہے، اور پناہ گزین کے روپ میں موجود شخص کو دیکھنا سیکھ لیا ہے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ وہ کتنی حیرت سے اپنا نام سنتا/سنتی ہے: میں؟ ایک پناہ گزین؟ میں نے کبھی سوچا بھی نہ تھا کہ میں ان میں سے ایک ہوں گا/گی! لہٰذا آپ نے جان لیا کہ شناخت یا عنوان آپ کو گردو پیش کے حالات سے آگاہ کرنے میں کتنا مفید ثابت ہوتا ہے، مگر لوگوں کی ذات کے بارے میں نہیں۔

اختلافات کی حدود مختلف شدتوں کی حامل ہوتی ہیں، یعنی یہ نا قابل عبور یا سخت بے لچک بھی ہوسکتی ہیں یا پھر کچھ حد تک لچکدار بھی، کسی حد تک سرایت ہوسکنے کے قابل یا نا قابل سرایت۔ ان کے درمیان بہت وسیع خلیج بھی حائل ہوسکتی ہے، یعنی ہم اور وہ کا معاملہ یا پھر یہ کثیر جہتی بھی ہوسکتی

ہیں تا کہ ایک فرد خود کو بہت سے سماجی طبقات میں سے کسی ایک کے ساتھ ہی منسلک کر سکے۔ دوسرے طبقات جن کو وہ خود سے علیحدہ کر دیتا ہے ذرا کم مختلف بھی ہو سکتے ہیں اور بہت زیادہ بھی۔ دلچسپ یا بے ضرر حد تک مختلف یا خطرے کی حد تک مختلف، محض اجنبی یا خوفناک دشمن۔

ہم دوسرے کی تعریف ایک ایسے مجموعے کے طور پر کر سکتے ہیں جسے لازماً گھٹا دینا، مٹا یا ختم کر دینا، نکال باہر کرنا ہماری بقاء کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ یا پھر ہم ان کی تعریف ایسے مجموعے کے طور پر بھی کر سکتے ہیں کہ جس کیساتھ مکالمہ اور شرکت عمل ممکن اور ضروری ہوتا ہے، جو خود کو ہماری ضروریات کے مطابق ڈھال سکتے ہیں اگر ہم ان کی ضروریات کے مطابق ڈھل سکیں تو، اور جن کی بقاء اور نشو ونما خود ہماری اپنی تکمیل کیلئے ضروری ہوتی ہے (میں مردوں اور عورتوں دونوں کیلئے اسی انداز میں سوچنا پسند کرتی ہوں)

اس مقصد کیلئے ایک خاص طرح کے سیاسی تصور کی ضرورت ہے، جس میں تبدیلی لے آنے کی صلاحیت موجود ہو، مجھے کچھ عرصہ کیلئے شمالی آئر لینڈ میں مخصوص قسم کی شناختیں رکھنے والی خواتین کے ایک اتحاد کے اندر کام کرنے والی ایسی عورتوں کے ساتھ کام کرنے کا بھی موقع ملا ہے جنہیں تین صدیوں تک سیاسی مقاصد کیلئے استعمال، لڑوایا اور ہلاک کروایا جاتا رہا۔ میں نے ایک مرتبہ میری ...... لینڈ سے جو کہ ابھی تک خود کو ایک آئرلیش قوم پرست اور متحدہ آئر لینڈ کی ...... کہلواتی ہے، سوال کیا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اپنی شناخت بھی برقرار رکھے اور اس کے باوجود تعمیری طور پر ان خواتین کے ساتھ بھی کام کرتی رہے جو اپنے آپ کو پروٹسٹنٹ یونینسٹ کہلواتی ہیں۔ اس نے جواب دیا ''کیونکہ میں ایک ایسے مستقبل کا تصور کر سکتی ہوں جب وہ سارے نام ایک ہی مفہوم کے حامل نہیں رہیں گے''۔ اس کے مطابق شناخت عبوری ہوتی ہے ضروری نہیں۔ ایک مشروط یا ہنگامی ضرورت نہ کہ سچ۔

نسوانی حقوق پر مبنی سوچ ایک تدبیر کے طور پر: صنف اور دوسری اقسام کے ''دوسرے''

حقوق نسواں کا تصور یا نظریہ بہترین طور پر سوچنے کا ایک ایسا انداز ہے جو شناخت کے تضاد سے ماوراء ہو جاتا ہے۔

مجھے احساس ہو رہا ہے کہ یہاں مجھے بہت واضح انداز میں بات کرنی ہوگی اور وہ یہ کہ حقوق نسواں کا صرف ایک ہی تصور موجود نہیں ہے۔ بدقسمتی سے ''حقوق نسواں'' کی اصطلاح کا اطلاق

بہت سے نظریات اور روایات پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ضرورت پسندوں کا وہ طبقہ جو یہ سمجھتا ہے کہ خواتین ہر لحاظ سے مردوں سے مختلف (اور حتیٰ کہ برتر) ہیں وہ خود کو حقوق نسواں کا حامی کہلواتے ہیں۔ اسی طرح وہ خواتین ہیں جو مردوں کی برابری کرنے کے لئے کاروبار کے میدان میں، سرکاری ملازمتوں یا فوج کے شعبے میں انفرادی طور پر ترقی کی منازل طے کرنا چاہتی ہیں، اس دنیا کا تنقیدی جائزہ لئے بغیر جس میں شمولیت کی وہ تمنا رکھتی ہیں اور ان خواتین کا احساس کئے بغیر جن کو وہ پیچھے چھوڑ جائیں گے۔

لہٰذا مجھے اس امر کی تخصیص کرنی پڑے گی کہ میں یہاں حقوق نسواں کے کس تصور کی بات کر رہی ہوں۔ میری اس سے مختصر طور پر یہی مراد ہے کہ یہ: حقوق نسواں کا ایک ایسا اجتماعی تصور ہے، جو حالات کو مکمل طور پر تبدیل کر کے رکھ دینے والی تبدیلی کی بات کرتا ہے، جسکے تحت ہر اس شعبے میں جہاں صنفی تفریق موجود ہوتی ہے طاقت واختیارات کے مختلف پہلوؤں کے باہمی جبر یا الجھاؤ کا ادراک کیا جاتا ہے۔ یہ حقوق نسواں کا وہ تصور ہے جو آج کی دنیا کو مردوں اور عورتوں کیلئے برابر برا سمجھتا ہے اور اس کے اداروں کو اتنا قابل قدر نہیں سمجھتا کہ انہیں اپنے کنٹرول میں لینے کی کوشش کرے بلکہ انہیں تہس نہس کر کے نئی شکل دینے کی خواہش رکھتا ہو۔

اگر اس تناظر میں دیکھا جائے تو صنفی تفریق بھی نسلی تفریق کی طرح ایک ایسی سیاسی حکمت عملی ہے جس کے تحت لوگوں کو مخصوص قسم کے نمونے، نظام کے کل پرزے اور ناگزیر قسم کے زمرے سمجھ کر ان کے درمیان حد بندیاں کھینچ دی جاتی ہیں۔ ''سیاسی'' سے میری مراد یہ ہے کہ اس میں طاقت/اختیارات، مقصدیت اور اجتماعی عمل آ جاتا ہے۔ مردانہ تسلط پر مبنی صنفی درجہ بندیوں کے نظام میں بھی، نسلی، سیاسی نظام کی طرح بعض مخصوص مادی حقائق کے ساتھ ماضی کے افسانوں کی آمیزش کر کے استحصال کی روایات کو فروغ دیا جاتا ہے تا کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان تفریق پیدا کی جائے تا کہ مراعات اور انحصار کی پالیسی فروغ پا سکے۔

حقوق نسواں کا (اس طرح کا وضاحت کردوں) تصور شناخت کی سیاست کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتا ہے، جس کے مطابق صنفی تفریق کے مختلف طریقے ممکن ہیں۔ ہم اس کا روزمرہ زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں: ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مخصوص ثقافت کے اندر مردانگی اور نسوانیت کی مختلف شکلیں موجود ہیں۔ ایک فرد بالا دست حیثیت رکھ سکتا ہے، مثال کے طور پر کوئی فوجی یا کاروباری

شخصیت، باقی سب لوگ واضح طور پر ماتحت یا کمزور حیثیت کے مالک ہیں، یعنی نو آبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ''نچلے درجے کی'' مردانگی کے حامل معذور مرد۔

مردانگی/نسوانیت کی بعض دورنگیاں، جوڑے دوسرے کی نسبت زیادہ تفریق کے حامل ہو سکتے ہیں۔ ایک مرد کی مردانگی میں اتنی گہری دلچسپی ہوسکتی ہے کہ اسے نسوانیت کے مقابلے میں بہت واضح طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ اس طرح کی خصوصیات کو اپناتے یا ان کے حصول کی کوششوں میں فخر محسوس کرسکتا ہے جو اس کی اور معاشرے کے دیگر افراد کی نظر میں مردانگی کے حوالے سے خاص طور پر قابل ستائش ہوسکتی ہیں۔ وہ اپنی ذات کی بعض اور خصوصیات پر بھی رشک کرسکتا ہے۔ وہ خواتین کو اپنی ذات کے تکمیل عنصر کے طور پر دیکھنے کی بجائے انہیں اپنی ہی طرح اس درجے میں شامل کرسکتا ہے جسے ''لوگ'' کہا جاتا ہے، اور جن کے اپنی ذات کے حوالے سے احساسات مختلف اور اکثر اوقات دورخی/ثنائی صنفی روایت سے مطابقت نہیں رکھتے۔

لندن میں وومن ان بلیک (WIB) نامی تنظیم میں ہمیں یہ سن کر بہت حیرت ہوئی کہ وومن ان بلیک نامی کچھ اور ایسی تنظیمیں بھی تھیں جن کے ارکان میں مرد بھی شامل تھے۔ مگر میں نے چونکہ بلغراد میں وومن ان بلیک کے ساتھ ایک ہفتہ گذارا تھا۔ اس لئے میں اسی صورتحال کا بہتر ادراک رکھتی ہوں۔ سربیا میں یوگوسلاویہ کی جنگوں کے آغاز سے ہی کچھ خواتین اور مردوں نے مل کر یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ قوم پرستی پر مبنی جنگوں میں حصہ نہیں لیں گے۔ انہوں نے جنگ سے بھاگ آنے والے فوجیوں کو پناہ دی تھی انہوں نے جواباً ان کی بہت سی اور طریقوں سے مدد کی۔ جب مردوں کو ڈبلیو آئی بی کی رکنیت اختیار کرنے دی گئی تھی، تو ایسا صنفی بنیادوں پر نہیں کیا گیا تھا بلکہ ان کی کچھ اقدار اور اوصاف کو مدنظر رکھ کر دیا گیا تھا کیونکہ وہ نہ صرف حقوق نسواں کے تصور کے حامی تھے بلکہ فوجی ذہنیت اور کارروائیوں کے بھی خلاف تھے۔ ان کے نزدیک مردانہ بالا دستی پر مشتمل نظام کا مقصد مردوں کو فوجی بننے اور صرف اور صرف ایک مردانہ اور قوم پرستانہ شناخت کے ساتھ وفادار رہنے پر مجبور کرنا تھا۔

ان دنوں بھی بلغراد میں ڈبلیو آئی بی کے دفتر کے عقب میں واقع ایک چھوٹے سے کمرے میں ایک نوجوان آدمی رہائش پذیر ہے۔ وہ ہم جنس پرست ہے، جیسا کہ ہوتا چلا آرہا ہے۔ میں نے اس سے اور اس کے ساتھ کام کرنے والی خواتین سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ نسلی تفریق کی طرح

ان کے نزدیک یعنی جس ماحول میں وہ کام کر رہے ہیں، وہاں سرب، مسلمان یا کروش کی شناخت اتنی اہمیت نہیں رکھتی (جنسی تعصب/تفریق،، بیگانہ خوفی، یا فوجی ذہنیت کی مخالفت اہمیت رکھتی ہے) چنانچہ ایسے ماحول میں ہم جن سپرستی اتنا اہم نکتہ نہیں ہے (اصل نکتہ ہم جنسیت سے بیزاری ہے)۔ یہ اقدار میں نہ کہ شناختیں جو ساتھیوں کے انتخاب کے حوالے سے اہمیت رکھتی ہیں میں اس اہم نکتے کی طرف جلد ہی آ جاؤں گی۔

شناخت اور احساس ذات

شناخت کے حوالے سے اس طرح کی سوچ، ایک سیاسی اور سماجی سطح پر اور مسلح تصادم جنگ اور اخراج کی صورتحال کے پیش نظر جزوی، یعنی انفرادی وجودگی سطح پر شناخت کے ایک خاص تصور کی متقاضی ہوتی ہے۔ میں اس بارے میں تھوڑی سی بات کرنا چاہتی ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ آپ اس طرح کی سوچ سے آگاہی رکھتے ہیں۔ زیادہ عرصہ نہیں گذرا جب یہ عقیدہ عام تھا کہ ہر انسان کے اندر ایک فطری شناخت موجود ہوتی ہے۔ اس لئے ہر بچے، والدین، استاد کا یہ کام ہوتا ہے کہ وہ اس خصوصیت کی دریافت کر کے اسے پروان چڑھائے۔ آج کل ہم ایک ایسے استعارے کے استعمال کی طرف مائل ہیں جو زیادہ بہتر انداز میں کام کرتا ہے اور وہ ہے اپنی ذات کو تخلیق کی گئی چیز کے طور پر تصور کرنا، جیسے کوئی ترتیب دی گئی موسیقی، کوئی لکھی ہوئی کتاب جو ہمیشہ ہی تکمیل کے عمل سے گذر رہی ہوتی ہے اور ادھوری ہی رہتی ہے۔

ہم (میرا مطلب ہے سماجی علوم میں) آج کل اس نکتے پر بھی زیادہ زور دے رہے ہیں کہ ایک فرد کی شخصیت جس طرح تشکیل پاتی ہے اور وقت کے ساتھ ساتھ جس طرح تبدیل ہوتی ہے یہ سب کچھ ماحول کے مطابق یعنی مشروط ہوتا ہے۔ وجود ذات کے حوالے سے ہم کسی بھی ایسی تخصیص کا تصور نہیں کر سکتے جس میں دونوں افراد کا یعنی جن لوگوں کو ہم جانتے ہی یا جن کو تصور کرتے ہیں، حوالہ موجود نہ ہو اور چونکہ ہمارے اردگرد کی دنیا بہت سے رشتوں اور تعلقات پر مبنی ہوتی ہے اس لئے ہماری ذات کافی پیچیدگی کا شکار ہوتی ہے، اس کی تشکیل صرف ایک نہیں بلکہ بے شمار بندھنوں کی بنیاد پر ہوتی ہے۔

وجود ذات کے اندر انفرادی حوالے سے انتخاب، نمائندگی اور گردوپیش کی سیاسی وسماجی دنیا

کے تقاضوں اور پابندیوں کے درمیان کشمکش جاری رہتی ہے۔ ریاست ایک مناسب شہری کا، فوج ایک مناسب مرد کا اور چرچ ایک مناسب عورت کا مثالی نمونہ پیش کرتا ہے۔ ''مثالی نمونہ'' اتنا پائیدار نہیں ہوتا: وہ ان شناختوں کو نمایاں کرتے اور ان کا ڈھونڈورا پیٹتے ہیں۔ تشہیر کنندہ ایک مخصوص نوجوانانہ شناخت، یا پھر ایک پسندیدہ درمیانے طبقے کے طرز زندگی کا تصور پیش کرتے ہیں۔ آپ کے ہم عصر ایک اس طرح کے احساس کو فروغ دیتے ہیں کہ آپ کو کیسا لگنا چاہیے تاکہ آپ ان کی طرح لگیں۔ آپ کے ہمسائے یا ہم وطن شہری یا ہم مذہب اس امر کو واضح کر دیتے ہیں کہ ''ہماری روایات''، ''ہمارے مذہب'' یا ''ہمارے لوگوں'' سے کونسا شخص مطابقت رکھتا ہے۔

حقیقت میں میرے نزدیک فائدہ مند یہی ہے کہ لفظ ''شناخت'' کو ایسی تشہیروں، نمائندگیوں اظہار رائے اور تصورات تک محدود رکھنا چاہیے جو ہمیں سماجی دنیا کی جانب متوجہ کرتے، بلاتے یا اس سے دور کرتے ہیں۔ میں تو اپنے یا آپ کے بارے میں محض ''شعور ذات'' رکھنے کے حوالے سے ہی سوچنے کو ترجیح دوں گی، ایک ایسی چیز جو بڑی تکلیف کے بعد عبوری طور پر پیش کردہ ناموں/عنوانوں کے حوالے سے گفت و شنید کرنے، انہیں تسلیم کرنے، ان کے جھانسے میں آنے، ترمیم کرنے دوبارہ تحریر کرنے یا انہیں سرے سے ہی مسترد کر دینے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ میں نہیں سمجھتی کہ ہم کسی بھی فرد کی شناخت کے حوالے سے بڑے اعتماد سے گفتگو کر سکتے ہیں۔ ہم اندازہ نہیں کر سکتے کہ حقیقی زندگی کی پیچیدہ شخصیت کی تشکیل میں کتنے اور کون کونسے نام استعمال میں لائے جاتے ہیں اور یہ مفروضہ تو بہت ہی کم اختیار کر سکتے ہیں کہ جس کی مدد سے اس امر کا تعین کرنے میں مدد ملے کہ کسی بھی اجتماعی نام سے دراصل کس طرح رہا جا سکتا ہے یا اسے کیسے محسوس کیا جا سکتا ہے۔

ہم اپنے آپ کا کتنی آزادی سے تعین یا تشکیل کر سکتے ہیں؟

صاف ظاہر ہے کہ ہم میں سے ہر فرد اپنی نمائندہ حیثیت کا تعین کچھ حد تک تو آزادی سے کرتا ہے اور کچھ حد تک مجبوری کے تحت۔ وہ عوامل جو ایک فرد کی نمائندگی کو محدود تر کر کے رکھ دیتے ہیں ان کا تعلق کچھ حد تک تو اس سماجی ساخت سے ہوتا ہے جس میں وہ رہ رہا ہوتا/ ہوتی ہے۔ جب تک ہم جنس پرست مردوں کے حقوق کی تحریک شروع نہیں ہو جاتی اور اسے نام نہیں دیا جاتا

کوئی عورت بمشکل ہی ہم جنس پرست (Lesbian) کہلا سکتی ہے۔ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کرتی ہے تو سے خبطی، بے ڈھنگی یا بے چین و مضطرب سمجھا جائے گا۔

اسی طرح جہاں کہیں بھی کوئی نسلی گروہ کسی قومی منصوبے کے خاکے کی تشکیل نہیں کرے گا، اس کے ارکان کو کسی طرح کی قومی شناخت کا احساس نہیں ہوگا۔ ۱۹۸۹ء سے قبل یوگوسلاویہ کی جمہوری بوسنیا میں وہ لوگ جنہیں آج کل بوسنیا کے مسلمان کہا جاتا ہے خود کو الگ شناخت نہ دیئے جانے والے یوگوسلاوی تصور کرنے کا بہت قریبی امکان رکھتے۔ یہ سربیا اور کروشیا میں جارحانہ قوم پرستی کی ابھرتی ہوئی لہر ہی تھی جس کے نتیجے میں، ایک خاص وقت پر، ایک ایسا جوابی بوسنائی مسلمان منصوبہ اور ایک بوسنائی شناخت کا تصور نمایاں ہو کر سامنے آ گیا جس کو کچھ لوگوں، تمام نہیں نے اپنی ذات کے تبدیل ہوئے مفہوم کے طور پر لیا۔ مجھے یاد آتا ہے کہ ایک دوست جس کا نام نجمہ تھا، نے مجھے کس طرح بتایا کہ جب تک اس پر حملہ نہیں کیا گیا اس وقت تک اس نے خود کو مسلمان تصور نہیں کیا تھا۔

نمائندگی کو محدود کر کے رکھ دینے والے عوامل کا تعلق انفرادی حالات سے بھی ہوتا ہے۔ ایک انسان دولت مند یا غریب گھرانے میں جنم لیتا ہے، ایک اہم عنصر ہے۔ اسی طرح اس کی تعلیم، کام، سماجی زندگی کتنی متحرک ہے، کیا اس کے بچے ہیں (اگر وہ اصل میں ''ماں'' نہیں ہے تو پھر اس کے اندر مادری شناخت کے تصور میں کوئی خاص کشش نہیں ہوگی) اس طرح کی حادثاتی صورتیں بعض شناختوں کو نمایاں کرتی اور دیگر کو مسترد کر دیتی ہیں۔

جنگ کے دوران مصنوعی شناخت مسلط کرنا

جبری نقل مکانی کے عمل پر تحقیق کے دوران میرا یہ خیال تھا کہ ہم اکثر اوقات جنگوں اور مسلح تصادم کو کسی بھی انداز سے دیکھ سکتے ہیں اور میرا یہ بھی خیال ہے ہمیں اس امر کا یقین بھی کرنا چاہیے کہ جنگ کے عمل میں شناخت کی تشکیل کا مرحلہ کس حد تک اپنا کردار ادا کرتا ہے۔ خیال رہے کہ ان عوامل کی اہمیت کو ضرورت سے زیادہ اجاگر نہ کیا جائے۔ خاص طور پر یہ بھی ضروری ہے کہ شناخت کے مسئلے کو ہمیشہ جنگ کے سبب کے طور پر نہ دیکھا جائے، اس امر کے بدیہی ہونے کے برعکس۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کچھ جنگیں یا کسی حد تک تمام جنگیں معاشی فوائد حاصل کرنے اور معاشی وسائل پر قبضے کیلئے لڑی جاتی ہیں۔ یہ قیمتی وسائل (مثلاً تیل کے ذخائر) کے لئے اور تزویری نکتہ نگاہ سے اہم علاقوں مثلاً خطرات کی زد میں آنے والے سرحدی علاقوں کیلئے لڑی جاتی ہیں۔ دیگر جنگوں میں، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی حد تک تمام جنگوں میں ایک اہم عنصر معاشرے کے ایک ممتاز طبقے کی ایک سیاسی طاقت یا اختیار سے فائدہ اٹھانے کی خواہش کی پھر اس اختیار کی خواہش کا ہوتا ہے جو انہیں جنگ کے نتیجے میں حاصل ہو سکتا ہے، شناخت کے مسئلے کا اس طرح کی جنگوں سے شروع میں کوئی اتنا اہم تعلق نہیں ہوتا۔

میرے خیال میں آج کے کولمبیا میں یہی صورتحال ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسا ملک ہے جس میں تشدد کے خاتمے کے لئے خواتین بڑے پیمانے پر متحد ہونا شروع ہو گئی ہیں۔ اس خطے میں نسلی تفریق پائی جاتی ہے، وہاں پر کافی سارے لوگ ہسپانوی نسل کے ہیں، کافی سارے لوگ ایسے ہیں جن کا تعلق افریقی نسل سے ہے اور اس کے علاوہ جنوبی امریکہ کے مقامی قبائل بھی آباد ہیں۔ مگر لڑائی ان گروہوں کے درمیان نہیں ہے۔ درحقیقت یہ تینوں گروہ مصیبت میں مبتلا ہیں۔ خواتین جس تشدد کے خلاف برسر پیکار ہیں وہ نسلی نوعیت کا نہیں ہے، بلکہ ایک سہ رخی سیاسی تصادم ہے۔ اس میں بائیں بازو کا رجحان رکھنے والی ایسی گوریلا طاقتیں بھی ہیں جو کئی عشروں سے جاری سماجی انصاف کی تحریک کے دوران منظر عام پر آئے ہیں مگر وہ جس طرح کے ہتھکنڈے استعمال کرتے ہیں ان کی وجہ سے بہت سی مقبولیت کھو بیٹھے ہیں۔ اس کے علاوہ نیم فوجی تنظیمیں ہیں جو گوریلوں سے لڑ رہی ہیں۔ یہ منشیات کے سمگلروں کی موثر قسم کی نجی فوجیں ہیں اور امیر طبقے اور دائیں بازو کے نظریات رکھنے والوں کے مفادات پورا کرتی ہیں اور تیسری طاقت/فریق ریاست ہے جسے امریکہ کی منشیات مخالف پالیسی کی حمایت حاصل ہے۔ فوج انتہائی ظالمانہ طور پر جبر کی پالیسیاں روا رکھے ہوئے ہے اور گوریلا لوگوں کے اعمال کی سزا عوام کو ملتی ہے جبکہ فوج کے کچھ لوگ مشکوک طور پر نیم فوجی تنظیموں سے ملے ہوئے ہیں۔

کولمبیا کی عورتیں جنگ کے ہولناک اثرات کی زد میں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جنگ کی بناء روزمرہ زندگی کی سرگرمیاں مسخ ہو کر رہ گئی ہیں اور خواتین کے جسموں کو مال غنیمت کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔ عورتوں کے اتحاد لا روتا پسیفیکا کا نعرہ ہے ''نہ تو ہمیں ایسی جنگ چاہیے جو

ہمیں ہلاک کرتی ہے اور نہ ہی ایسا امن ہی چاہیے جو ہمیں جبر میں رکھتا ہے'' اور یہ کہ ''ہم جنگ کے لئے بیٹے، بیٹیاں پیدا نہیں کریں گی''۔

تاہم آپ کو کولمبیا میں مختلف ثقافتوں، مختلف مذاہب اور مختلف ناموں/عنوانوں کا ایسا مجموعہ نہیں ملے گا کہ جو ایک دوسرے سے اتنی نفرت کرتے ہوں کہ صرف اتنی شناخت کے لئے، اپنی ''تاریخ'' کے لئے جنگ لڑنی شروع کر دیں۔ بالکل نہیں۔ اس کے برعکس یوگوسلاویہ کی لڑائی سے ہی صاف نظر آ رہا تھا کہ اس کے پس منظر میں نسلی شناخت کا مسئلہ کارفرما تھا۔ مگر میری رائے میں یہاں بھی ''قدیم دشمنیوں'' سے متعلق کہانیوں کا، یوگوسلاویہ اور دوسری جگہوں پر اگر قریب سے جائزہ لیا جائے تو یہ درست نہیں لگتیں۔

میں نے اس حوالے سے اپنی ایک رفیق کار دبراوکا زرکوف سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ مجھے اس وقت حیرت میں ڈوب جانا اچھی طرح یاد ہے۔ جب اس نے مجھے بتایا کہ ''تشدد کارآمد ہوتا ہے''۔ پہلے پہل میں نے یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ یقیناً کیا تشدد لازماً تباہ کن نہیں ہوتا؟ ہاں یقیناً! اس نے مجھے واضح کر کے سمجھایا کہ سربیا اور کروشیا میں سیاسی طور پر بالا دست طبقات کا کس طرح یہ مسئلہ رہا تھا کہ ان کے عزائم کی تکمیل کے لئے ۱۹۸۰ء کی دلائی میں یوگوسلاویہ میں نسلی تفریق اتنی شدت سے موجود نہیں تھی اور ان کے عزائم یہ تھے کہ ہر ایک طبقہ شکوک سے بالاتر سرحدوں کی اندر ایک غیر متنازعہ قومی ریاست کو اپنے قبضے میں رکھیں گے۔ آپس میں بہت سی شادیوں کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ آپ ایسے لوگوں کے ہوتے ہوئے ایک سربیا یا کروشیا کی ریاست کیسے تخلیق کر سکتے تھے جنہیں ایک قدیم اور روایتی چرچ اور جدید پروٹسٹنٹ چرچ کے درمیان فرق کا علم ہونا تو دور کی بات کبھی چرچ جانے کا اتفاق ہی نہ ہوا ہو؟ آپ مسلمانوں کے خلاف جنگ کیسے کریں گے اگر وہ قرآن ہی نہ پڑھتے ہوں اور نہ ہی مسجد جاتے ہوں۔ ہمیں ہر کسی کو یہ بتانا پڑتا تھا کہ ''وہ اصل میں ہیں کون؟''

جنگ اسی مقصد کیلئے کرائی تھی۔ اگر آپ اپنے دوستوں اور تحریروں کو کسی دی گئی شناخت کی بنیاد پر دوسری شناخت رکھنے والوں کے ہاتھوں مرتے دیکھ لیں تو پھر آپ کو یہ بات کبھی نہیں بھولے گی کہ آپ کون ہیں۔ ایسوسی ایشن آف مدرز آف سربینیکا اینڈ زیپا میں کام کرنے والی خواتین جو سرب شدت پسندوں کے ہاتھوں مارے جانیوالے دس ہزار مردوں اور ۶۰۰ عورتوں کی

لاشیں تلاش کرنے میں مصروف ہیں انہیں اس امر میں اب کوئی شک نہیں رہا کہ وہ بوسنیائی مسلمان ہیں۔اس لحاظ سے جنگ فائدہ مندرہی ہے۔جنگ نے نسلی تفریق پیدا کردی ہے۔

مگر دبراوکا اور میں مل کر جس امر کی چھان بین میں نکلی تھیں وہ یہ تھا کہ جنگ کس طرح صنفی تفریقوں کو بھی جنم دیتی ہے،یعنی مناسب طور پر متحرک جنگجو مرد،مناسب طور پر ظلم کا شکار عورتیں اور کس طرح مردانہ تسلط پر مبنی مفہوم میں یہ اسی حکمت عملی کو سامنے رکھ کر لڑی جاتی ہے اور اس لحاظ سے بھی یہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ایک ہی وقت میں جبکہ یہ ایک طرف مناسب نسلی تفریقیں قائم کر رہی ہوتی ہے،تو اس کیساتھ یہ مناسب صنفی تعریفیں بھی قائم کر رہی ہوتی ہے،مثال کے طور پر عصمت دری کے ذریعے۔ یہ سب کچھ آرام سے نہیں ہوتا۔ یہ عمل تضادات بھی پیدا کرتا ہے، کیونکہ جب مرد میدان جنگ میں چلے جاتے ہیں تو بعض اوقات خواتین ''مردانہ'' ذمہ داریاں بھی سنبھالنی پڑ جاتی ہیں۔تاہم جنگی کارروائیوں کے دور کے اثرات مجموعی طور پر یہ ہوتے ہیں کہ تکمیلی اور غیر مساوی صنفی تعلقات کو استحکام حاصل ہوجاتا ہے۔

چنانچہ ثابت ہوتا ہے کہ ضروری نہیں کہ شناختیں جنگ کا سبب ہوں، تاہم ''دوسرے فریق'' کی تخلیق تقریباً تقریباً ہمیشہ ہی اس کے ہتھکنڈوں اور نتائج یا حاصل کردہ مقاصد میں شامل ہوتا ہے۔

شناخت کی سیاست کے خطرات

تسلط، چاہے یہ سامراجی تلسط ہو، ریاست مطلق العنانیت ہو، مردانہ حاکمیت پر مبنی خاندان میں خواتین کی سوچی سمجھی محکومیت ہو یا معاشرے میں مخالف جنس پرستی ہو، اس کے اندر یہ رجحان ہوتا ہے کہ یہ ایسی مزاحمتی تحریکوں کو جنم دیتا ہے جو شناختی حوالے سے پرکشش ہوتی ہیں،نوآبادیاتی چنگل میں پھنسے ہوئے لوگوں کینام پر سامراج مخالف مزاحمتیں ،ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ آج کے فلسطین میں،ایسی اقلیتوں کے نام پر فوج پرستی کی تحریکیں جو ایک ریاست کے اندر اپنی روایات پر کاربند نہیں رہ سکتیں، مثلاً سپین کے اندر کتالونا، خواتین کی آزادی کی تحریکوں میں خواتین، ہم جنس پرست مرد اور ہم جنس پرست عورتیں، دوجنسی تعلقات رکھنے والے اور ایک جنس سے نفسیاتی اور دوسری جنسی سے جسمانی (Transsexual) تعلق رکھنے والے لوگ جو جنس مخالف سے لازمی تعلقات کے جبر کے خلاف احتجاج کررہے ہوں۔اس میں ایک منطق اور جواز موجود ہے کیونکہ

حکمران طبقے نے ایک ایسی عالمگیر زبان میں بات کی ہے جو صرف ایک ہی سچائی کا دعویٰ کرتی ہے اور باقی تمام باتوں کی نفی کرتی ہے، ایک ایسا واحد تجربہ جو باقی تمام حقائق کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

شناخت کی بنیاد پر جنم لینے والے گروہ کے مفادات پر مبنی سیاسی تحریکوں کے ساتھ دو طرح کا مسئلہ ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ایسے گروہ یا تنظیموں میں خود اپنے وجود سے سروکار رکھنے کا رجحان پایا جاتا ہے، اور دوسری تنظیموں سے الگ تھلگ رہتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ ''خود کو ایک جداگانہ رنگ میں رنگ دیتے ہیں'' ان کی شناخت متعین اور ناگزیر پر حالت اختیار کر لیتی ہے، ارکان صرف اور صرف اسی زمرے میں شامل رہتے ہیں۔ اصل میں اس روانی، کثیر جہتی، پیچیدگی اور ابہام کی نفی کر دی جاتی ہے جو خود ہماری اپنی ذات کی انفرادی حیثیت کو بیان کرتی ہے اس کا مکمل طور پر ''خواتین'' کی شناخت رکھنے والے گروہ پر بھی اتنا ہی اطلاق ہوتا جتنا کہ مثال کے طور پر ''آئرش کیتھولک'' یا ''کروش'' یا ''یہودی'' شناخت رکھنے والے گروہ پر ہوتا ہے۔

یہ شناخت کے تضاد کا محض ایک اور اظہار ہے، یعنی ہمارے لئے ضروری بھی ہے مگر نقصان دہ بھی۔ حقوق نسواں کے تصور کے بعض حامیوں کے مطابق اصل آزمائش یہ ہوتی ہے کہ کسی نام دی گئی یا رسمی شناخت کے بغیر کثیر جہتی یا رنگا رنگی/تنوع کو تسلیم کرنے کے راستے دریافت کئے جائیں۔ خواتین بہت مختلف قسم کی ہوتی ہیں: ان میں فرق پایا جاتا ہے خاندانی تعلقات کے حوالے سے، طبقے کے حوالے سے، جسنیت کے حوالے سے، روایات کے ساتھ لگاؤ کے حوالے سے، ہمیں اس حقیقت کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے اور اگرچہ نام ''عورت'' سے فرار ممکن نہیں ہے، مگر اسے عمومی رنگ بھی نہیں دینا چاہیے۔ بلکہ اس کی بجائے اس امر کی کھوج لگانے کی تکلیف اٹھانی چاہیے کہ کسی بھی مخصوص صورتحال میں اس کا کیا مفہوم ہوتا ہے۔

ایک نسلی نام کے حالے سے بھی اسی اصول کا اطلاق ہوتا ہے: مثال کے طور پر ''فلسطینی'' فلسطین میں مسلمان بھی ہوتے ہیں اور عیسائی بھی اور دونوں مذاہب کی کم یا زیادہ منفرد اور بے لچک شکلیں موجود ہیں۔ وہاں بدو بھی ہوتے ہیں اور سکونت پذیر عرب بھی۔ بعض ''فلسطینی''، ''عورتیں'' ہیں اور عورتوں اور مردوں دونوں کو قبضے یا تسلط کا تجربہ اپنے مخصوص صنفی طریقوں سے ہوتا ہے اور اس طرح کی کوئی سیدھی سادھی تفریق/خلیج نہیں ہے، جیسے اسرائیلی یہودی بمقابلہ فلسطینی مسلمان/عرب جیسا کہ ذہن میں آسکتا ہے۔ کیونکہ ایسے فلسطینی بھی ہیں جو اسرائیل میں رہ

رہے ہیں اور عرب یہودی (مصراہیم) بھی ہین۔

ہماری جنگ کی مخالت میں شناخت سے نمٹنے کی صلاحیت

چنانچہ انتہائی موثر قسم کی تحریکوں کیلئے ضروری ہے کہ وہ مختلف قسم کے لوگوں کو ایسے اتحاد ہوں جن کی بنیاد شناخت کے عنصر پر نہ ہو بلکہ سیاسی اور اخلاقی اقدار کے عنصر پر ہو اور یہ ہمارے لئے ایک عملی مسئلے کی حیثیت رکھتا ہے، کیا ایسا نہیں ہے؟ ہم خود کو کسی طرح منظم کرتے ہیں؟ شناخت کا مسئلہ ہم میں سے ہر ایک کیلئے اچھی خاصی تکلیف اور جدو جہد کا باعث ہے اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہمارے اردگرد ہونے والے تصادموں میں اورس کے ساتھ ہی بے دخلی کا شکار ان لوگوں کی زندگیوں اور اتفاقات میں بھی اہم کردار ادا کر رہا ہے جن کے ساتھ آپ کام کرتے ہیں۔ لہٰذا اس امر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ہم ''اپنی شناخت کس طرح کرواتے ہیں'' اور اپنی سیاسی سرگرمی میں ،اپنی تنظیموں اور تبدیلی کی حکمت عملیوں میں ''شناخت کے حوالے سے کس طرح سوچتے ہیں''۔

میں نے اس بارے میں شمالی آئر لینڈ کی ان خواتین سے بہت کچھ سیکھا ہے جن کو میں نے مسلح تصادموں کے درمیان شناخت کے موضوع پر تبادلہ خیال یا فہم کا اظہار کرنے میں بہت ہی باشعور پایا ہے۔ پروٹسٹنٹ یونینسٹ اور کیتھولک ری پبلکن پس منظر رکھنے والی خواتین ایک ایسے اجتماعی عمل کے ذریعے مل جل کر کام کر رہی تھیں جو (جسیا کہ ہم نے گفتگو میں پہلے ذکر کیا ہے) شناخت کے تضادات، الجھن کی سرحدیں عبور کر جاتا ہے۔ اس عمل میں مثبت شناخت کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ یعنی تردید کی بجائے تسلیم کرنے کا عمل۔ ''ہاں میں کیتھولک ہوں۔ میں ری پبلکن ہوں اور متحدہ آئر لینڈ میں یقین رکھتی ہوں''۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ دوسری قسم کی شناخت رکھنے والے لوگوں کو بہت احتیاط کرنی پڑے گی وہ اس حوالے سے کوئی مفروضہ قائم نہ کر لیں، کسی طرح کی بندشیں نہ کھڑی کر دیں، بلکہ انتظار کریں اور دیکھیں کہ یہ ایک عورت جس نام/عنوان کو تسلیم کرنے کا اظہار کر رہی ہے اس کے ساتھ وہ اور کتنے بے شمار معانی وابستہ کر سکتی ہے؟ اور اس کے ساتھ وہ کتنے طریقوں سے زندگی گزار سکتی اور کتنے طریقوں سے تبدیلی آ سکتی ہے۔

ان خواتین نے شناخت کی تہہ میں اس یقینی سبب یا مشترک مقصد کو تلاش کرنے کی کوشش کی جس کی بنیاد پر وہ متحد ہو کر کام کر سکتی تھیں، یعنی مشترکہ سیاسی اور اخلاقی اقدار، ماضی کی زیادتیوں کا

اعتراف کرنے پر رضامندی۔خواتین ہونے کی بناء پر ان کے اندر ایک خاص قسم کی یگانگت آ گئی۔ مگر اس کے لئے تنقیدی تجزیئے (doconstructing) کا عمل بھی درکار تھا۔ یہ صنفی جبر ا نسلی رنگ کے حامل تصادم کے مسئلے کے حل کیلئے معیار، شمولیت، عدم تشدد اور انصاف کی اقدار ہی تھیں جن کی بنیاد پر وہ ایک قابل بھروسہ اتحاد تشکیل دے سکتی تھیں۔

جب میں گذشتہ ماہ بلغراد کی کچھ خواتین کے ساتھ تھی تو وہ سربیا میں رہنے والی خواتین اور بوسنیا میں رہنے والے بوسنائی سرب و بوسنائی مسلمان دونوں طبقوں کی خواتین کیلئے ایک سیمینار کرا رہی تھیں۔ان کی گفتگو کا محور زیادہ تر نسلی تعصب کی حامل جارحیت کیلئے ''ذمہ داری'' اور ''احساس جرم'' کے مابین فرق کے گرد گھوم رہا تھا۔اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے کہ بعض مخصوص کام ''اپنے نام کے حوالے سے اپنی شناخت کے حوالے سے کئے جاتے ہیں، ان کا سامنا کرتے ہوئے، یہ پوچھتے ہوئے کہ میں ان کو واقع ہونے سے، جو وہ کہہ رہے تھے، روکنے کیلئے کیا کر سکتی تھی، اہمیت رکھتا ہے۔ایک عورت نے مثال کے طور پر، بڑی دیانتداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ کہا:

صرف اس وقت جب میرے خاوند کو بلانے کی باری آئی، پس میں نے اس وقت ہی اس کی طرف سے انکار کے فیصلے کی حمایت کی اور خود باہر گلی میں جا کر جنگ کے خلاف مظاہرہ کیا۔مگر اب میں خود سے یہ سوال کرتی ہون کہ صرف اس وقت ہی کیوں، جب کہ خود میری ذات کو فرق پڑا؟ اس سے قبل کیوں نہیں؟

مگر اس کے ساتھ ہی کسی اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہونا بھی بے کار ہے صرف اس بنیاد پر کہ آپ کی کوئی خاص شناخت ہے۔جرائم کا ارتکاب کرنے والے لوگوں کی شناخت کا حامل ہونا بھی کوئی آسان کام نہیں ہے۔اسی سیمینار میں شریک ایک اور عورت کا کہنا تھا کہ ''میں کئی برس سے خود کو سربیائی کہلواتے ہوئے شرم محسوس کرتی چلی آ رہی ہوں کیونکہ اس سے ایک اجتماعی احساس جرم کا احساس ہوتا ہے۔'' ''احساس جرم'' بہت ہولناک تجربہ ہوتا ہے کیونکہ اس کا نتیجہ اکثر و بیشتر اور بھی زیادہ غصے اور تشدد کی صورت میں نکلتا ہے۔ان خواتین نے یہ سمجھنے کے حوالے سے ایک دوسرے کی مدد کی کہ اجتماعی احساس جرم کے جال سے نکلنے کا واحد اہم طریقہ یہ ہے کہ آپ کو اپنی اقدار کا، اپنی ذمہ داریوں کا ایک واضح تصور ہونا چاہیے اور پھر اس کے بعد ان اصل مجرموں کا سراغ لگا کر کہ جنہوں نے جرائم کا ارتکاب کیا ان کو سزا دینے کا مطالبہ کرنا چاہیے۔

حقوق نسواں کا تصور بیگانہ خونی کے سدباب میں کیونکر فائدہ مند ہوتا ہے؟

میرے نزدیک حقوق نسواں کا تصور (اس تعریف کی رو سے جو تعریف میں نے اس گفتگو میں کی ہے) بیگانہ خونی، نسلی تعصب اور قوم پرستی کے جارحانہ اور منفرد تصورات کے سدباب کے حوالے سے اس لئے فائدہ مند ہے......

ایک لحاظ سے، بہت سی بے دخلیوں اور جبر کی بہت سی صورتوں میں ایک خاص قسم کی یکسانیت پائی جاتی ہے، اس طرح کہ ان دونوں میں شناخت کا ایک ایسا عمل/ مرحلہ موجود ہوتا ہے جس کے تحت اجتماعی ذات کی تشکیل کسی اجنبی، کمتر اور خطرناک ''دوسرے'' کے تقابل کے حوالے سے ہوتی ہے۔ اپنی ذات اور دوسرے کے درمیان ایک حد کھینچ دی جاتی ہے۔ ادھر، حد کی دوسری جانب اسے محدود کرنا اور تابع لانا ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اپنی ذات کے اندر رہ جانے والی ''دوسرے'' کی پرچھائیوں کو بھی مٹانا ہوتا ہے۔

اسی مفہوم میں صنفی تعلقات اور نسلی تعلقات بالکل ایک جیسے اور باہم مربوط ہوتے ہیں۔ ہم اسے اس طرح دیکھتے ہیں جیسے مردانہ تسلط کے نظریئے میں خواتین کی تعریف (مختلف طرح سے) بطور کمزور، نظری، جذباتی وغیرہ کے کی جاتی ہے، اور ان کو ''غیر مرد'' کے درجے میں رکھا جاتا ہے، جبکہ مردوں کے اندر زنانہ خصوصیات کی مذمت کی جاتی ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے، جس طرح آج کی مغربی دنیا میں، خاص طور پر ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد مسلمانوں کی خطرناک، ''دوسری'' تہذیب کے نمائندوں کے طور پر تعریف کی جاتی ہے اور ریاست کے اندر اقلیتوں کو جبر کی پالیسیوں کا تابع رکھا جاتا ہے۔

شناخت کی حقوق نسواں کے تصور پر مبنی سمجھ کے تحت صنف کو ایک مخصوص مفہوم میں لیا جاتا ہے، ہماری دلیل کے مطابق اس مفہوم کی سماجی طور پر تشکیل کی جاتی ہے، یعنی یہ ہر لمحہ بدلتا رہتا ہے اور جس کی باہر اور خود اپنی ذات کے اندر سے پڑنے والے دباؤ کے تحت مختلف قسم کی تشریحیں کی جاسکتی ہیں اور جو اکثر اوقات خود ذات کے لئے بھی مسئلہ چاہت ہوتی ہیں۔ کوئی بھی، حقوق نسواں کے تصور کا کوئی بھی حامی ہو، اس بات کو سمجھتے ہوئے یقیناً یہ سمجھ سکتا ہے کہ نسلی، ثقافتی، مذہبی یا قومی شناختیں بھی سماجی حوالے سے ہی تشکیل پاتی ہیں۔ ان میں کوئی ایسا ضروری، مفروضہ یا متعین عنصر

نہیں ہوتا جو کہ نسوانیت یا مردانگی کے عنصر سے زیادہ ضروری، مفروضہ یا متعین ہو۔ ایک عورت یہ بھی دیکھ سکتی ہے کہ ہر عورت ہی اپنی صنف کے حساب سے ایک نسلی تعصب والی زندگی گزارتی ہے۔ ہم ہر وقت ایک عورت ہی نہیں ہوتیں بلکہ ایک ایسی عورت جسے ہر وقت کسی نہ کسی انداز میں اپنی شناخت ''بحیثیت'' ایک سرب، ایک انگریز عورت یا ایک انڈین سے نمٹنا پڑتا ہے اور ہر شخص صنفی حوالے سے منسوب کی گئی نسلی تفریق کے ساتھ ہی زندگی گذارتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کہتا ہے ''ترک'' تو آپ کے ذہن میں فوراً آئے گا، ترک مرد یا ترک عورت؟ خاص طور پر اگر حقوق نسواں کے تصور کی حامی ایک ترک خاتون آئیسے گل آلتینے کی اس بات کو پیش نظر رکھا جائے جو اس نے اپنی ایک نئی کتاب میں بیان کی ہے کہ ترکی میں لڑکوں کی پرورش کس طرح ایک فوجی قوم کی ہیرو شخصیات کے طور پر کی جاتی ہے۔

میں نے اس حوالے سے بہت کچھ سیکھا ہے، قبرص میں خواتین کی صورتحال کا مطالعہ کرتے ہوئے۔ میں نے اس سے قبل بھی ذکر کیا ہے کہ کسی طرح ۱۹۷۴ء میں قبرص کی تقسیم کے نتیجے میں بڑے پیمانے پر جبری نقل مکانیاں دیکھنے میں آئیں۔ انہوں نے ایک دوسرے کو اپنا دشمن تصور کرتے ہوئے اور اپنے بچوں کو ان ''خطرناک'' دوسروں سے نفرت کا سبق پڑھاتے ہوئے تین عشرے گزار دیئے ہیں۔ ۲۰۰۲ء میں ''تقسیم سیما ور ہاتھ (Hands Across the Divide)'' نامی دو سماجی طبقوں پر مشتمل خواتین کی تنظیم نے اتحاد و یکجہتی کا مظاہرہ کرتے ہوئے تقسیم کو ختم کرنے کا مطالبہ کر دیا۔ مگر لوگوں نے ان سے یہ سوال کیا: عورتیں ہی کیوں؟ عورتوں کا اس سیاسی (یعنی مردوں کے) معاملے میں کیا کام؟

تاہم ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ وہ یہ مشاہدہ کر سکتی تھیں کہ تقسیم کا عمل، جو تاریخ کے ایک ایسے لمحے میں ہوا جب نقشے پر تو صرف ایک مرتبہ لکیر کھینچی گئی تھی مگر، ابھی تک لوگوں کے ذہنوں میں کھینچتی ہوئی لکیروں کی صورت میں جاری ہے، دو ایسے سماجی طبقوں کے ممتاز مردوں کی تخلیق تھی جو نہ صرف نسلی درجہ بندیوں پر مبنی تھے بلکہ صنفی درجہ بندیوں پر بھی۔ خواتین کے انداز سے سوچتے ہوئے وہ شاید یہ کہہ سکتے تھے کہ (اور یقیناً انہوں نے یہ بھی کہا): اس ''لامتناہی سرد جنگ'' میں خواتین کو صنفی خصوصیت کی حامل تکلیف برداشت کرنی پڑتی ہے اور ہم تبدیلی چاہتی ہیں''۔ تاہم حقوق نسواں کے نظریئے کے حوالے سے سوچتے ہوئے وہ یہ کہنے کے قابل ہو گئے تھے کہ ''اختیارات

کے نظام میں کوئی خامی ضرور پائی جاتی ہے''۔ خواتین حقوق نسواں کے نظریئے سے اگر ایک ایسی تقسیم کے حوالے سے سوال اٹھاتی ہیں جو صنفی تقسیم نہیں ہے مگر ایک نسلی تعصب پر مبنی تقسیم ہے تو منطقی طور پر یہ کسی لحاظ سے بھی غلط نہیں ہے۔ یقیناً یہ ایک صنفی تقسیم بھی ہے۔ مردوں اور عورتوں کے مابین لکیر ہماری پارلیمنٹ اور سیاسی جماعتوں، ہماری کام کی جگہوں، ہمارے اسکولوں اور ہمارے خاندانوں کے بیچ میں سے ہوتے ہوئے گذرتی ہے۔ ہم اس کو تسلیم کرنے سے انکار کرتی ہیں۔ مگر وہ عمل جو نسلی تعصب پر مبنی تقسیم کو برقرار رکھتا ہے بالکل اسی عمل کی طرح ہے (حقوق نسواں کے حامیوں کے بقول) جو صنفی بنیادوں پر تقسیم کو برقرار رکھتا ہے۔ سیاسی تقسیم ایک طرح سے صنفی تفریق کا حامل عمل ہے۔ ہم طاقت کے اس سارے نظام سے اور اس کے اندر موجود تعریفوں کے سارے سارے طریقوں سے چھٹکارا پانا چاہتی ہیں۔

چنانچہ اس ساری گفتگو کا اہم نکتہ یا نچوڑ یہی ہے کہ جنگ اور مسلح تصادم تقسیم اور علیحدگی کے عمل میں یہی صنفی اور نسلی اور دیگر شناختی عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ حقوق نسواں کے تصور پر مبنی صنفی تجزیہ جنگ اور امن دونوں حوالوں سے اس طرح کی نسبت رکھتا ہے جسے جنگ کرنے والے اور امن دوست دونوں ہی اکثر اوقات نہیں سمجھ پاتے۔ میرے خیال میں ہم سب کیلئے چاہے ہم خود کو عورتیں سمجھتے ہوں یا مرد، ہم جنس پرست یا مخالف جنس پرست، ہندو یا مسلمان، یا خواہ بالکل درست طور پر ہمارا شعور ذات ایسی سب درجہ بندیوں کی مزاحمت اور تشکیل نو کے اندر پایا جاتا ہو، ''حقوق نسواں کے لئے جدوجہد کرنا'' سیاسی طور پر زیادہ موثر رہے گا۔

ڈاکٹر حنان اشروی سے گفتگو

ادیتی بھادوری (۲)

مجھے اپنے بارے میں کچھ بتائیں

میں فلسطین کے اندر مرام اللہ کے ایک عیسائی خاندان کے اندر اسرائیلی ریاست کے وجود میں آنے سے ذرا ہی پہلے پیدا ہوئی تھی۔ میرے والدین کا تعلق اصل میں رام اللہ سے ہے مگر وہ ۱۹۴۸ء میں تبریز بھی گئے تھے اور پھر وہاں سے اردن اور پھر واپس مرام اللہ آ گئے۔ چنانچہ وہ مہاجر بھی ہیں اور دیس کے باشندے بھی۔ میری ابتدائی تعلیم امریکن اسکول میں ہوتی تھی جس کے بعد میں امریکن یونیورسٹی بیروت میں زیرِ تعلیم رہی اور بعد ازاں میں نے یونیورسٹی آف ورجینیا سے انگلش لٹریچر میں اور کمپیوٹر لیٹریچر میں پی ایچ ڈی کی۔ میں نے اس وقت تک انتہائی تحفظ کی زندگی گزارتی جب تک کہ میں بیروت نہیں گئی، جہاں میں نے پناہ گزینوں کی حالت زار کا مشاہدہ کیا اور پھر ۱۹۶۷ء میں جنرل یونین آف فلسطینی سٹوڈنٹس کی سرگرمیوں سے وابستہ ہوگئی جہاں میں نے ۱۹۶۹ء کے انتخابات کیلئے بہت سخت محنت کی اور جس کے ساتھ میں ابھی تک وابستہ ہوں۔ میرے شریک حیات کا نام ایملی اشروی ہے اور میری دو بیٹیاں ہیں۔ میں نے بہت سا کام کیا ہے جس کی نوعیت زیادہ تر تعلیمی ہے۔

میں نے برزیت (Birzeit) یونیورسٹی میں انگریزی ادب کا شعبہ بھی قائم کیا تھا۔ میں کچھ عرصہ ڈین آف فیکلٹی بھی رہی ہوں۔ اس کے بعد میں نے برزیت یونیورسٹی میں لیگل ایڈ پروگرام اور اس کے ساتھ ہی ہیومن رائٹس انفارمیشن کمپین کی بنیاد بھی رکھی۔ میں ایک سرگرم شخصیت تھی

اور مجھے کئی مرتبہ گرفتار بھی کیا گیا، اس کے علاوہ جیل اور مقدمات کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ میں کئی قاتلانہ حملوں میں بار بار بچتی رہی (قہقہہ لگایا گیا) جب پہلی انتقادہ شروع ہوئی تو ہم نے زیرزمین سیاسی کمیٹی تشکیل دی جو کہ ۱۹۸۰ء کے اواخر کی بات ہے اور اس کے بعد ہم نے بین الاقوامی سفارتی نمائندوں سے روابط استوار کرنے کے لئے ایک سفارتی کمیٹی بنائی۔ اس کے بعد ہم نے امن کے لئے کوششوں کا آغاز کیا، ہم نے گفت وشنید و مذاکرات کا سلسلہ شروع کیا۔ میں نے فیصل حسینی کے ساتھ بھی کام کیا جس نے امن کوششوں کے فروغ کیلئے امریکیوں سے گفت وشنید کا سلسلہ شروع کیا تھا۔ میں ذرائع ابلاغ کی کمیٹی کی رکن بھی رہی ہوں۔

یہ امن کوششوں کا سلسلہ ہی تھا جو دنیا میں آپ کا تعارف بنا۔ لہٰذا اس کا کیا انجام ہوا؟

اصل میں ہم اسرائیل کی چال میں آ گئے کہ علاقے کی حدود کے مسئلے کو دیگر عملی نوعیت کے مسائل سے علیحدہ رکھا جائے لہٰذا ہم نے عملی حکمت عملی کا راستہ اپنایا اور عوام کو زمین کے مسئلے سے علیحدہ کر کے تدریجی حکمت عملی پر توجہ مرکوز کر دی، ایک ایسا مرحلہ وار سلسلہ جو لازمی طور پر تھوڑی تھوڑی پیشرفت پر مشتمل نہیں تھا اور جس کی بناء پر اسرائیل کو ایک ایسا موقف اختیار کرنے کی گنجائش مل گئی کہ وہ اپنی من مانی کر سکے اور یوں فلسطینیوں کو مسلسل عارضی صورتحال کا شکار رکھا گیا۔ بہت سی بیرونی سیاست بھی چل رہی تھی، فیصلہ سازی کے طریق عمل کا فقدان جس کے تحت اسرائیلیوں کا احتساب اور فلسطینیوں کا تحفظ کیا جاتا، یہ ایک بہت ہی قدیم وفرسودہ اور خام قسم کا عمل تھا، خاص طور پر اس مفہوم میں کہ اسرائیل کی نیت میں فتور تھا اور امریکہ اور عالمی برادری کا طریق عمل غیر جانبداری، ماویانہ برتاؤ اور دلچسپی کے عنصر سے خالی تھا۔

تو کیا پھر اوسلو معاہدہ ناکام اور بے فائدہ ہو چکا ہے، کیا آپ کو پیش قدمی کرنے کی ضرورت ہے۔

ٹھیک ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ڈیکلریشن آف پرنسپلز (DOP) کی بدترین صورتحال سے اور میں اسے اوسلو بھی نہیں کہوں گی، اسرائیل نے فائدہ اٹھایا ہے اور اس کی خامیاں ہمارے لئے ایک بر پھر وبال جان بن گئی ہین اور بدترین صورتحال سے فائدہ اٹھا لیا گیا ہے۔ آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مکمل طور پر ناکام ہو گیا ہے، اہم معاملات میں ناکامی ہوئی ہے مگر ڈی او پی کی بنیاد پر کچھ حقائق سامنے لائے گئے اور آپ ان حقائق کو پس پشت نہیں ڈال سکتے جو (ایریل) شیرون کرنے

کی کوشش کر رہا ہے، وہ امن کے حوالے سے پیدا ہونے والے گذشتہ حقائق کی گتھیاں سلجھانے اور نئے حقائق کو منظر پر آنے سے روکنے کی کوشش کر رہا ہے۔

حقائق سے آپ کی مراد؟

جس طرح کہ قیادت واپس آ رہی ہے، فلسطینی لبریشن آرگنائزیشن کو تسلیم کیا جا رہا ہے اور اس کے علاوہ چند ایک فلسطینی علاقوں پر بہت محدود اور غیر مربوط کنٹرول وغیرہ۔ مگر اس معاہدے پر عملدرآمد کے لئے ہمیں بہت سی نیک نیتی اور مساویانہ برتاؤ کی ضرورت ہے جس کا فقدان پایا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسرائیل نے ان خامیوں سے فائدہ اٹھایا، تاکہ ضروری اقدامات نہ کرنے پڑیں۔

میں نے اب تک جتنے لوگوں سے گفتگو کی ہے، عام لوگوں سے، مغربی کنارے کے شہروں اور دیہاتوں میں، ان میں سے بہت سے لوگوں نے مجھے بتایا کہ اسرائیل کے قبضے میں زندگی آسان ہے بہ نسبت فلسطینی اتھارٹی (PA) کے زیر حکومت گزارنے کے۔

یہ درست ہے کہ آپ سیبوں اور سنگتروں کا موازنہ نہیں کر سکتے۔ میرے خیال میں اب مشکل یہ ہے کہ قبضے کی صورتحال ایک نیا رخ، نئی شکل اختیار کر چکی ہے۔ ہمارے اور مقبوضہ علاقے کے درمیان ایک بفر زون یا آڑ بن چکی ہے، یہ اتھارٹی اور سیکورٹی سسٹم وغیرہ پر مشتمل ہے اور یقیناً اتھارٹی سے بہت سی غلطیاں سرزد ہوئی ہیں خاص طور پر احتساب کے عمل اور انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں اور بدانتظامی وغیرہ اور میں ہمیشہ یہی کہتی آئی ہوں کہ جو زخم ہم نے خود اپنے ہاتھوں سے لگائے ہیں وہ زیادہ تکلیف دہ ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت بھی کافی حد تک تکلیف دہ ہے کہ یہ تسلط، نئے اسرائیلی قبضے کی نوعیت پہلے کی نسبت بہت ظالمانہ ہے۔ اب آپ کے اردگرد بہت سے حصار کھینچ دیئے گئے ہیں آپ کے اردگرد رکاوٹیں کھڑی کی جارہی ہیں، آپ کی معیشت اور بڑے پیمانے پر آبادکاری کی پالیسی خراب ہو رہی ہے، سیاسی/ مذہبی بنیادوں پر قتل کی پالیسی تمام فلسطینیوں پر بلاتفریق حملے، بغداد میں یہ کہوں گی کہ قبضے کی صورتحال بدتر ہوتی جارہی ہے۔ اسی لئے فلسطینیوں کو دوہرے جبر/تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔

فلسطینی اتھارٹی (PA) پر بدعنوانی کے الزامات میں، خود آپ نے منسٹر آف ہائر ایجوکیشن کے طور پر استعفیٰ دے دیا تھا......

میں نے اپنی دوبارہ تعیناتی سے انکار کر دیا تھا، میں اس طرح کہنا چاہوں گی۔ بدانتظامی اور بدعنوانی کے مسائل، قانون کی حکمرانی کے تصور سے اجتناب اور انسانی حقوق کی خلاف ورزی وغیرہ۔ یہ بنیادی مسائل ہیں، ان پر کوئی سمجھوتہ نہیں ہوسکتا، ان کا کوئی جواز پیش نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم ان سب حقائق کے باوجود مشرق وسطیٰ کے دوسرے ممالک سے موازنہ کیا جائے تو ہم اتنے برے بھی نہیں ہیں۔ تاہم ابھی بھی ہم اپنی کارکردگی کو مزید بہتر بنا سکتے ہیں اور میرا یقین نہیں ہے کہ کوئی قانون سے بالاتر ہے یا کسی کا احتساب نہیں کیا جا سکتا اور یہ ہمارے اوپر ہی منحصر ہے کہ ہم احتساب کا طریق کار طے کریں اور بدعنوانی کو معمول بننے سے روکیں۔

چنانچہ ہمیں ان چیزوں پر توجہ دینی ہوگی اور اس کے ساتھ ہی چونکہ دستخط کردہ معاہدے زیادہ خلاف ورزیوں اور بدعنوانیوں کا باعث بنتے ہیں اس لئے ہمیں ان پہلوؤں پر بھی سنجیدگی سے توجہ دینے ہوگی۔ کیونکہ فلسطینیوں کی سرزمین پر غاصبانہ قبضے اور اس کے ساتھ ہی اسرائیل کی طرف سے امن کی کوششوں کے حوالے سے ایسی ترجیحات اختیار کرنے کے نتیجے میں فلسطینیوں کی زندگیاں اور حقوق بالکل بے وقعت ہو کر رہ گئے ہیں، جہاں فلسطینیوں کے حقوق کو بالکل نظرانداز کیا جا رہا ہے اور اسرائیل کے مفادات کو مکمل ترجیح دی جا رہی ہے اور یوں اندرونی حقائق مسخ ہو رہے ہیں۔

اور کیا اس کے نتیجے میں عالمی سطح پر پی اے کی ساکھ متاثر ہوگئی ہے؟

یہ درست ہے۔ یہ انتہائی سنجیدہ مسئلہ ہے کیونکہ ان خامیوں اور خلاف ورزیوں کے نتیجے میں فلسطینی مقصد کو ٹھیس پہنچتی ہے، ہمارے مقصد کی ایک اپنی سالمیت ہے اور اسے انفرادی قیادت کی خامیوں کے پیمانے میں نہیں تولنا چاہیے۔ یہ بالکل ناانصافی ہوگی، اس طرح چند افراد کے رویئے کی بناء پر مقصد کو ٹھیس پہنچ رہی ہے۔ مگر مجھے اس صورتحال میں جو امید نظر آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کے اندر معاملات کو درست کرنے اور اصلاح احوال کا شدید احساس پایا جاتا ہے، ایک بہت ہی شدید احساس کہ اس طرح کا رویہ ناقابل قبول ہے اور یہ آغاز کیلئے ایک ضروری قدم ہے۔

بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ الاقصیٰ انتفادہ کا زیادہ تر ہدف پی اے تھی بہ نسبت اس کے کہ اس کی کوششوں کا رخ اسرائیل تسلط کی طرف ہوتا۔

نہیں، میرے خیال میں اس کا سب سے اہم ہدف اسرائیلی تسلط ہی تھا، مگر کچھ حد تک ایسے اتھارٹی کے رویئے کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ناانصافی کے احساس، غصے، مایوسی وغیرہ کی لہر پر

بھی اعتراض تھا۔

تاہم بہت کم فلسطینی خوش ہیں، الاقصیٰ انتفادہ نے دراصل کوئی بھی ٹھوس قسم کے نتائج پیش نہیں کیے، دیکھنے میں آ رہا ہے کہ زیادہ نقصان خودکش بمباروں کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی کہ تقریباً سب کے سب خودکش بمباروں کا تعلق پسے ہوئے طبقے سے ہے اور یہ امیر یا پڑھے لکھے فلسطینیوں کے بچے نہیں ہیں۔ لہٰذا بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے پس پردہ کچھ خفیہ مفادات رکھنے والے کام کر رہے ہیں کیونکہ عام آدمی کو اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا اور برسوں سے یہی صورتحال جاری ہے۔

جب سے ہم نے ڈی او پی پر دستخط کیے ہیں اس کے بعد اسرائیل نے ہماری مزید زمین بھی ہتھیا لی ہے، ہماری معیشت مزید خراب ہوگئی ہے اور لوگوں نے مزید آزادی کھو دی ہے۔ لہٰذا قیام امن کی یہ کوششیں نہایت ہی فرسودہ اور تنفر آمیز قسم کی ہیں۔ تاہم انتفادہ پر بھی اس کی کچھ ذمہ داری عائد ہوتی ہے، آپ اسے بالکل الگ تھلگ کر کے نہیں رکھ سکتے۔ غصے اور بے بسی کے احساسات میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔ جبر کی صورتحال میں مبتلا رہنے کا کافی عرصے سے دبا ہوا احساس تھا جس کا نتیجہ انتفادہ کی صورت میں نکلا۔ اب بھی ہمیشہ کی طرح میں ایک عدم تشدد پر یقین رکھنے والی انتفادہ کا پرچار کرتی ہوں سیدھی بات تو یہ ہے کہ مجھے کبھی بھی کسی طرح کے تشدد سے نہ صرف یہ کہ کوئی اطمینان یا خوشی حاصل نہیں ہوئی بلکہ میں نے اس طرح کی کارروائی کی کبھی حمایت بھی نہیں کی کیونکہ عین یہی وہ چیز ہے جو اسرائیل چاہتا ہے۔ زیر تسلط لوگوں کے طور پر، جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے، آزادی کیلئے ہماری جدوجہد سالمیت اور اخلاقی طاقت کی حامل ہے اور ہم غاصبانہ ہتھکنڈے استعمال نہیں کر سکتے۔ میرا ہمیشہ سے یہی موقف رہا ہے کہ اگر وہ ہمارے نہتے شہریوں کو نشانہ بناتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم بھی ان کے شہریوں پر حملے کریں۔ جب ہم ان کے سلوک کی مذمت کرتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیں اب اس امر کی کھلی چھٹی مل گئی ہے کہ ہم بھی ان کے ساتھ وہی سلوک کریں اور بہت سے زاویوں سے دیکھا جائے تو مایوسی و بے بسی کے احساس اور غصے کی کیفیت کے پس پردہ بہت سے عوامل کارفرما لیں، مثال کے طور پر، معاشی، سماجی اور سیاسی۔ ایک طرح سے مغلوب ہو جانے محصور ہونے، محرومی اور جبر کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ میں حماس یا اسلامی جہاد کی بات نہیں کرتی، لیکن خودکش حملوں نے عوام

کی زندگی اور سب سے پہلے خود ان حملہ آوروں کی زندگی، دوہرے عذاب کا شکار کر دی ہے۔ میں سمجھتی ہوں کہ وہ خود بھی جبر کا شکار ہیں اور میرا انہیں یقین نہیں کہ انہیں یہ کام کرنے کی طرف راغب کرنا چاہیے تھا، اگر آپ سمجھیں تو۔

کیا ان کی سوچوں پر گرفت کی گئی؟

(قہقہہ) میں نہیں سمجھتی کہ انتہا پسندانہ نظریات دلائل کسی مثبت رویے کو پروان چڑھا سکتے ہیں۔

آپ جب ایک مرتبہ کوئی بنیاد پرستانہ دلیل شروع کر دیتے ہی، یہودی یا مسلمان یا عیسائی کی حیثیت سے، تو پھر آپ خدا کا واسطہ دینا شروع کر دیتے ہیں اور آپ یہ سمجھتے ہیں کہ آپ بالکل درست ہیں اور پھر آپ اپنی ہر حرکت کا جواز پیش کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اسرائیل کی طرف سے شدت پسندی کے مظاہرے کے باعث یقیناً فلسطین کی طرف بھی شدت پسندی کا اظہار کیا گیا اور مجھے علم ہے کہ بہت سے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ ان کے بچے ہی ہیں جو مصیبت اور تکلیف سے گزر رہے ہیں نہ کہ مراعات یافتہ طبقات کے بچے یہ حقیقت ہے۔ فلسطینی عوام نے مجموعی طور پر قربانی دی ہے۔ خود انتفادہ کی بھی کچھ مثبت خصوصیات ہیں اور کچھ منفی بھی۔ کچھ فائدے اور نقصانات اور اب وقت ہے کہ ہم اصلاح احوال کیلئے ناسب دیانتداری اور راست گوئی کا مظاہرہ کریں۔

ہمیں نقصانات کا تو علم ہے مگر آپ جن فائدوں کی بات کر رہی ہیں وہ کیا ہیں؟

سب سے پہلا فائدہ تو یہ کہ اس سے اندرونی طور پر مربوط محاذ کو مزید مستحکم کرنے میں مدد ملی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے کم از کم غاصبانہ قبضے کی نوعیت اور شیرون کے منصوبے میں پائے جانے والے ان مغالطوں کا راز فاش کر دیا کہ لوگوں کو تشدد کے ذریعے محکوم رکھا جا سکتا ہے، یہ کہ جبر اور مظالم میں اضافہ کر کے فلسطینی عوام کو بھیڑ بکری بنایا جا سکتا ہے اور وہ خوش خوش موت کے منہ میں جانے کو تیار ہو جائیں گے۔ اس نے یہ پیغام دے دیا کہ فلسطینی لوگ تسلط اور غلامی کو قبول نہیں کریں گے اور اس کے ساتھ ہی میرے نزدیک انتفادہ صرف تشدد کا نام ہی نہیں ہے۔ یہ لوگوں کے اسی جذبے کا نام ہے جس کے تحت وہ محکومی اور جبر سے انکار کر دیتے ہیں۔

کیا مسلمان فلسطینیوں اور عیسائی فلسطینیوں کے درمیان کسی قسم کی خلیج پیدا ہو رہی ہے، کیونکہ ایک بار پھر عیسائی اکثریت کے دیہاتوں، مثلاً بیت جالا وغیرہ کو اسلامی بنیاد پرستوں کی جانب سے بطور آڑ استعمال کر کے یہودی بستیوں پر حملے کئے جا رہے ہیں اور اس کے ساتھ ہی

میری بے شمار ایسے عیسائی فلسطینیوں سے ملاقات ہوئی ہے جو اس طرح کے حملوں اور خود کش بمباریوں میں یقین نہیں رکھتے۔

یقیناً کوئی بھی اس طرح کی حکمت عملیوں کی حمایت نہیں کرے گا۔مگر میں اسے عیسائی، مسلمان خلیج نہیں کہوں گی، یہ ایک سیاسی فیصلہ ہے۔مثال کے طور پر خود کش حملہ آوروں کا مسئلہ ہی لے لیں، اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔میں بہت سے مسلمانوں کو جانتی ہوں جو اس کے حق میں نہیں ہیں چنانچہ یہ عیسائی مسلمان خلیج نہیں ہے اور اسرائیلیوں نے یقیناً بیت جالا کو ایک طویل عرصے تک ہدف بنائے رکھا ہے کیونکہ ایک وقت ایسا بھی آیا جب اسرائیل نے اعلان کر دیا کہ وہ گلو(Gilo) کے لئیر اہ ہموار کرنے کیلئے بیت جالا کا صفایا کر دیں گے۔لہٰذا وہ بہت سے طریقوں سے کوشش کر رہے ہیں کہ بیت جالا کی زمین پر زبردستی آبادکاری کر سکیں اور یوں وہاں کے باشندوں کی زندگی اجیرن کر کے رکھ دیں تاکہ سارے کے سارے قصبے کا صفایا کر کے غیر قانونی آبادکاریوں کی راہ ہموار کر دیں۔

یہ ایک مثال دی گئی ہے، جن لوگوں نے بیت جالا سے فائرنگ کی یا بم وغیرہ پھینکے وہ یقیناً بیت جالا کے باشندے نہیں تھے۔مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تقسیم مذہبی بنیادوں کی حامل ہے، ایسا رمالا میں بھی ہوا تھا، ایسا دوسری جگہوں پر بھی ہوا جہاں بندوق بردار کسی ملحقہ علاقے سے، کسی آبادجگہ سے گولیاں برسانی شروع کردے گا اور اسرائیلی اسے جواز بنا کر سارے علاقے پر بمباری شروع کر دیں گے۔اسرائیل طویل عرصے سے ایسی مذہبی تفریق پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے مگر میں آپ کو یقین دلاتی ہوں کہ تاریخی لحاظ سے نہ کبھی ایسا ہوا ہے اور نہ ہی ہوگا۔فلسطینی عیسائی خود کو فلسطینی قومی شناخت کا جزو سمجھتے ہیں اور عیسائیت قدیم ترین اور انتہائی مصدقہ قسم کی روایات میں سے ایک اور ہماری شناخت کی صداقت کا حصہ ہے۔

ہم دنیا کی قدیم ترین عیسائی روایات کی نمائندگی کرتے ہیں اور ہم پہلے دن سے ہی فلسطینی ہیں، بغدادعیسائی، مسلمان خلیج نام کی کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور فلسطینی معاشرہ ہمیشہ مختلف تہذیبوں کی رنگارنگی اور برداشت و رواداری کا آئینہ دار رہا ہے۔تصادم اور بحران کے زمانے میں یقیناً لوگوں کو یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ہر طرف سے مسائل میں گھرے ہوئے ہیں، مگر کوئی بھی مسئلہ ناقابل حل نہیں ہوتا اور میں اس حد تک نہیں جاؤں گی کہ اس امر کا اعتراف کر لوں کہ کسی طرح کی

تقسیم موجود ہے۔ خاص طور پر چونکہ یہ صرف روایات اور ثقافت کا معاملہ نہیں ہے بلکہ حکومتی نکتہ نظر ہے۔ اس لئے کسی قسم کا امتیاز یا تفریق نہیں ہونی چاہیے۔

فلسطین کس طرح کی ریاست بنے گا؟

اسے ایک جمہوری ریاست ہونا چاہیے، ہم اس طرح سے سوچ رہے ہیں۔ ایک ایسی ریاست جو تعصّبات سے پاک ہو، تاہم یہ منڈی کی معیشت کا فلسفہ اپنائے گی۔ مگر اس کا اپنا آئین ایسا ہوگا جو منصفانہ، جدید اور عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق ہوگا، یہ عوام کو مساوی مواقع فراہم کرے گی، یہ تنوع / رنگارنگی کا ماحول فراہم کرے گی، ایک ایسی ریاست جو انسانی حقوق کی ضمانت دے گی۔ ایک ایسی ریاست جو جمہوری روایات کی آئینہ دار ہوگی، ایک انتظامی طریق عمل اور حقیقی معنوں میں متحرک جمہوریت پر مبنی یہ سب کچھ خدا کار طریقے سے نہیں ہوگا، یہ ایک آزمائش ہے، بہت مشکل، مگر ہمیں اس کیلئے کوشش جاری رکھنی پڑیں گی اور یہ خطے میں ایک مثالی نمونہ ہوگا۔ یہ ایک ایسی ریاست ہوگی جو ایک منفرد روایت کی آئینہ دار ہوگی۔

کیا یہ ایک اسلامی ریاست نہیں ہوگی؟

نہیں، نہیں۔ میرا یقین ہے کہ کسی بھی ریاست کو اپنا تشخص یا رہنمائی کے حوالے سے مذہبی اصولوں سے کام نہیں لینا چاہیے۔

اب آپ نے ایک ذمہ داری بھی سنبھال لی ہے، عرب لیگ کی ترجمان کی۔

ہاں، میں ایک ترجمان بننے سے انکار کرتی ہوں۔ میں اطلاعات اور عوامی پالیسی کے کام سے دلچسپی رکھتی ہوں اور میں اپنا کردار محض پالیسی سازی وغیرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہوں۔

مگر دنیا کے اس خطے میں آپ عرب دنیا کی واحد معروف خاتون سیاستدان ہیں۔ میرا مطلب ہے کہ ہم ملکہ رانیا کی تصویریں دیکھتے ہیں مگر وہ اتنی فعال نہیں ہیں۔

ہاں میں نے یہ مقام اس بناء پر حاصل نہیں کیا کہ میں کسی خاص شخصیت کی بیوی یا بیٹی ہوں۔ دراصل فلسطین میں ہماری خواتین کی تحریک خاصی متحرک ہے۔ کل کی بات ہے کہ میری وومن کولیشن فار پیس کے ممبران کے ساتھ ایک نشست تھی۔ ہماری تحریک خواتین کی تاریخ بہت طویل ہے اور یہ ۱۹۲۰ء کی دہائی میں شروع ہوئی تھی، اسرائیل کے وجود میں آنے سے بھی بہت پہلے۔

۱۹۷۰ء میں ہم نے صنفی لائحہ عمل تشکیل دیا۔ ہماری مختلف تنظیمیں ہیں، میں اکیلی کام نہیں کرتی، کوئی عورت بھی نہیں کرسکتی۔ ہمیں نہ صرف یہ کہ معاونت کی ضرورت بھی ہوتی ہے بلکہ مجموعی کوششوں کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ صرف ایک اکیلی عورت کے بہانے سے دیگر خواتین کو نکال باہر نہیں کرنا چاہیے، دوسری خواتین کو بااختیار بنا دینا چاہیے۔

مگر فلسطینی معاشرہ ابھی تک مردانہ بالادستی کا معاشرہ ہے، خواتین اتنے اتنے بچے پیدا کرتی ہیں اور آبادی چونکہ اعداد و شمار کے حساب سے کم ہے اس لئے اس طرح کی عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، مگر جو عوامی زندگی میں متحرک رہتی ہیں ان کی تعداد کم ہے۔

ہمارا معاشرہ بنیادی طور پر ایک روایتی معاشرہ ہے زیادہ تر مردانہ بالا دستی کا حامل۔ مگر ہمارے یہاں خواتین کی موثر تحریک موجود ہے جس کا ایک واضح لائحہ عمل ہے۔ ہمارے یہاں پارلیمنٹ یا حکومت میں خواتین کی اتنی تعداد موجود نہیں ہے مگر سیاسی تحریک، شہری سماج اور عوامی سطح کی تنظیموں میں عورتوں کی اچھی خاصی موثر شمولیت پائی جاتی ہے اور ہم سب کام کرتی ہیں۔ میرا مطلب ہے۔ اس سے پہلے انتفادہ میں خواتین سیاسی جدوجہد، قومی جدوجہد اور حتیٰ کہ اقتصادی جدوجہد میں بھی پیش پیش تھیں۔ اب انتفادہ کے اندر چونکہ اسلحے اور تشدد کا عنصر آ گیا ہے اس لئے اس میں مردانہ تسلط کی عکاسی ہونے لگی ہے اور خواتین کو علیحدہ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ مگر ہم ایسا نہیں ہونے دیں گی اور ہم خواتین کو بااختیار بنانے کیلئے کام جاری رکھے ہوئے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم نے تمام روایتی اصولوں، رویوں اور طاقت کے ماخذ پر قابو پا لیا ہے مگر ہم نے ان کو آزمائش سے ضرور دو چار کر دیا ہے اور یہ ایک اہم چیز ہے۔ ہم ایک متبادل نظام کے لئے کوشش کر رہی ہیں اور ہماری کوشش ہے کہ مساوات اور غیر امتیازی برتاؤ کے حوالے سے قانون سازی کی جائے۔

عرب لیگ میں آپ کے نئے کردار کے حوالے سے فلسطینی مسئلے پر لیگ کس قدر موثر ثابت ہوئی ہے۔

مجھے ڈر ہے کہ زیادہ نہیں، عرب لیگ اس مسئلے کے حوالے سے تاریخی طور پر آزمائشوں میں پوری اترنے میں یقیناً ناکام ہو گئی ہے۔ حالانکہ یہ یورپی یونین (EU) سے وجود میں آئی تھی اور یہ ایک علاقائی تنظیم ہے جو کہ اقوام متحدہ (UN) سے بھی پہلے وجود میں آئی تھی۔ بدقسمتی سے یہ ہمیشہ

اندرونی اختلافات وتفریقات کا شکار ہو جاتی ہے اور اس کے اندر قوت ارادی کا فقدان پایا جاتا ہے۔ یہ اپنے ارکان کی تمام کمزوریوں اور کامیوں کی عکاس تنظیم ہے اور اسی لئے اس کو اپنے رویے میں، اپنے اندرونی ضوابط میں اور اپنے بارے میں خود اپنے ہی ادراک میں مثبت تبدیلیاں لانی ہوں گی، مگر یہ ایک لحاظ سے عرب ریاستوں کی اپنی فطرت سے آگے نہیں بڑھ سکتی اور عرب ریاستوں کے ساتھ، جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ وہاں اختیارات کی مرکزیت کا نظام پایا جاتا ہے اور عوام جمہوری تبدیلی اور قانون کی حکمرانی کے تقاضوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور بد قسمتی سے ان کے ہاں احتساب کا بھی کوئی نظام موجود نہیں ہے اس لئے لوگوں کو، قیادتوں کو، حکومتوں کو سب کو بار بار ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے اور اس کے باوجود بھی وہ خود کو اقتدار میں رکھ سکتے ہیں۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ عرب لیگ مخالفتوں، نفرتوں اور انفرادی طور پر ریاستوں کی ناکامی کا دوسرا نام ہے۔

میرا یقین ہے کہ امر موسیٰ ایک نیا پن لانے کی کوشش کر رہا ہے، مگر، سیدھی بات تو یہ ہے کہ، میرا یہ یقین نہیں ہے کہ وہ عرب نظام کی نوعیت میں زیادہ تبدیلی کی امید پر انحصار کر سکتا ہے۔ لہٰذا ہمیں عرب دنیا کے اندر وسیع پیمانے پر اصلاحات لانے کی ضرورت ہے اور اس کیلئے یہاں جمہوریت ناگزیر ہے تا کہ عرب لیگ کو عرب دنیا کے ایک مربوط ڈھانچے کے طور پر موثر بنایا جا سکے۔

کیا آپ کو مستقبل میں عرب دنیا میں کوئی اہم تبدیلی رونما ہوتی نظر آتی ہے؟

اگر عرب دنیا خود اپنے طور پر تبدیل نہیں ہوتی تو پھر بھی اس میں تبدیلی تو آئے گی۔ اگر جمہوریت پر امن طریقے سے نہیں لائی جاتی تو پھر یہ پر تشدد طریقے سے آئے گی اور مجھے یقین ہے کہ عرب دنیا کے اندر رائے عامہ آہستہ آہستہ سلگ رہی ہے جو کسی وقت بھی پھٹ کر آتش فشاں بن سکتی ہے اور اس طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ ایک نیا مباحثہ چھڑ رہا ہے اور عرب رائے عامہ ایک نئے پیغام کی صورت میں منظر عام پر آ رہی ہے اور سنجیدہ نوعیت کی اصطلاحات اور سنجیدہ جمہوریت عمل کا مطالبہ زور پکڑ رہا ہے۔ مگر یہ سب کچھ خود بخود ہی نہیں ہو جائے گا بلکہ اس کیلئے موثر تحریک چلانی پڑے گی، سیاسی جماعتوں کا مربوط اتحاد بنانا ہوگا۔ عرب دنیا کو جدید و معاصرانہ دنیا کا حصہ بننا ہوگا، یہ مسلسل وقت کی رفتار سے پیچھے نہیں رہ سکتی، نئے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔

تاریخ میں ان کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوتی جو وقت کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں۔

آپ عرب لیگ میں اپنی حیثیت اور کارکردگی کو بروئے کار لاتے ہوئے قیام فلسطین کے مقصد کو آگے بڑھانے کیلئے کیا سکتی ہیں؟

درست یہ محض باہمی روابط، ذرائع ابلاغ اور عوامی پالیسی کے ذریعے اپنی کارکردگی کو عوام کے سامنے پیش کرنے کا معاملہ نہیں ہے۔ یہ ایک لحاظ سے سیاسی فیصلہ سازی کا معاملہ بھی ہے اور اصل فرق یہیں پر نظر آتا ہے۔ آپ اس وقت تک کسی قسم کی عوامی پالیسی یا عوامی مباحثے کا رخ متعین نہیں کر سکتے جب تک کہ آپ عوامی سطح پر کوئی تبادلہ خیال نہ کریں جو آپ کی کارکردگی کو موثر انداز میں سامنے لے آئے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عرب لیگ کو میری وجہ سے فائدہ ہوا ہے نہ کہ عرب لیگ کی وجہ سے فلسطینی مقصد کے حصول میں کوئی کامیابی ہوئی ہو۔ میں نے پالیسی، منصوبہ و مقاصد، عملی طریق کار، پروگرام اور لائحہ عمل، نیا ڈھانچہ، بجٹ اور عربوں کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کیلئے ایک اجتماعی پیغام یہ سب کچھ تیار کر کے دیا ہے۔ اب ایک سیاسی عزم اور ایک ایسے حقیقی عزم کی ضرورت ہے جس کے ذریعے اس منصوبے کو اپنا کر پھر سے عملدرآمد کے مرحلے سے گذارا جائے۔ یہ ہے وہ اصل آزمائش جس میں سے ہمین گذرنا ہے۔ مگر میں اپنے وقت اور اپنے تجربے/ مہارت سے زیادہ اور کچھ نہیں دے سکتی۔ مجھے اس منصوبے کو اپنانے اور پھر اس پر عملدرآمد کرنے کے حوالے سے ابھی تک کوئی سیاسی عزم نظر نہیں آ رہا۔

اور کیا آپ عرب دنیا کی خواتین کیلئے کوئی پیغام دینا پسند کریں گی؟

ہم یہ کام پہلے سے ہی کر رہے ہیں۔ اس کے لئے ہمیں عرب لیگ کا محاذ استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور میں لیگ کی ملازمہ نہیں ہوں، سارا کام رضا کارانہ بنیادوں پر کیا جا رہا ہے۔ عرب دنیا کی عورتوں کیلئے ہماری یہ کوشش ہے کہ صنعتی بنیادوں پر روابط کا سلسلہ استوار کیا جائے جس کے اندر خواتین کی تمام ایسی تنظیمیں آ جائیں جو واضح صنفی تناظر رکھنے کے ساتھ ہی حقوق نسواں کے تصور کی حامی بھی ہوں، مگر محض علامتی اور رسمی کارروائی کی حد تک نہیں جس طرح کہ عرب خواتین کے سربراہ اجلاس میں ہوتا ہے۔ جہاں صرف قائدین کی بیگمات کو مدعو کیا گیا تھا۔ میں سے سربراہی اجلاس نہیں سمجھتی۔ خواتین کا سربراہی اجلاس وہ ہوتا ہے جو دراصل ان خواتین کا اجلاس ہو جو خود اپنے طور پر قیادت کے مقام پر پہنچی ہوں نہ کہ کسی قائد کی بیگم یا بیٹی ہوں۔ لہٰذا یہ

سب کرنے کی ضرورت ہے۔ ہم روابط استوار کرتی ہیں اور اس کیساتھ ہی ہماری یہ کوشش ہوتی ہے کہ عرب خواتین کے ساتھ کام کریں، عرب خواتین کو بااختیار بنائیں تا کہ یہ سلسلہ دوسری خواتین تک بھی پھیلتا چلا جائے۔ میرے لئے خواتین کے حقوق کا مسئلہ انسانی حقوق اور جمہوریت کے مسئلے سے منسلک ہے۔ یہی وہ پیمانہ ہے جس کے ذریعے معاشرے میں خواتین کی کامیابیوں اور شرکت عمل کا تعین کرتے ہین۔ چنانچہ ہمیں اس جامع اور مربوط حکمت عملی کو اپنانا ہوگا۔ اصل آزمائش خواتین کے حقوق کے حوالے سے نہیں ہے بلکہ انسانی حقوق اور جمہوری لائحہ عمل کے حقیقی تقاضوں کے حوالے سے ہے۔

آپ کی تنظیم مفتاح (Miftah) کے کیا مقاصد ہیں؟

ہم بیک وقت دو مقاصد کے لئے کام کرتی ہیں۔ تنظیم کے اندر ہمارا مقصد جمہوریت، انسانی حقوق اور قانون کی حکمرانی، جمہوری عمل کو پروان چڑھانا، اصلاحات، قومی تعمیر اور احتساب وغیرہ کی روایات مستحکم کرنا ہے مگر ہم ایسے لائحہ عمل کیلئے بھی کام کرتے ہیں جس کی بنیاد عالمی سطح پر شرکت عمل کرنا اور دوسروں کے ساتھ روابط استوار کرنے پر ہے۔ چنانچہ ہمارا ایک بین الاقوامی اور عالمی نکتہ نظر بھی ہے، یعنی دوسروں کے ساتھ روابط استوار کرنا، عالمی سرگرمیوں کا حصہ بننا اور فلسطین کے سوال اور فلسطینی حقائق کو اس انداز میں پیش کرنا جو کہ دیانتداری پر مبنی ہونے کے ساتھ ہی قائل کر لینے والا ہو اور دوسرے بھی اس کے لئے کچھ کرنے پر تیار ہو جائیں جبکہ ساتھ ساتھ ہم تنظیم کے اندر جمہوری عمل کے فروغ اور اصلاحات کے لئے کام کر رہے ہیں۔

کیا آپ کے کسی بھارتی تنظیم کے ساتھ بھی متحرک روابط ہیں؟

بدقسمتی سے ایسا نہیں ہے۔ مجھے کئی بار انڈیا مدعو کیا گیا مگر میری کوشش یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی رابطہ کاری شروع کی جائے، تاہم بتدریج پیشرفت ہو رہی ہے اور ہم فلسطین سے لے کر عرب دنیا تک ایک طویل سلسلہ قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ انڈیا کو سب سے بڑی جمہوریت اور تاریخی روایات کا ملک ہونے کے ناطے شریک عمل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے مگر فی الحال ہم اپنے مرکز میں شامل (cocentric) حلقوں کے ساتھ کام کر رہے ہیں۔ ہم فلسطینی عربوں کے ساتھ کام کا آغاز کر رہے ہیں اور یوں آگے بڑھتے چلے جائیں گے۔ ہماری زیادہ توجہ

اور روابط کا رخ مغرب کی طرف ہے اور امریکہ کے ساتھ بھی کام کر رہے ہیں کیونکہ ہمارا یقین ہے وہاں فلسطین کے حوالے سے حقائق کو کھوکھلا کرنے کیلئے سنجیدہ قسم کی کوششیں کی جا رہی ہیں، خاص طور پر امن کے قیام کی کوششوں کو مدنظر رکھتے ہوئے۔ چنانچہ اس وقت ہم ایسے شعبوں کی طرف توجہ دے رہے ہیں جو اہمیت رکھتے ہیں اور اس حوالے سے حقیقی اثرات کے حامل ہیں۔

میں جب اکثر فلسطینیوں سے بات کرتی ہوں تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ان کا بھارت کے حوالے سے ادراک زیادہ تر بھارتی فلموں اور پاک بھارت تصادم تک محدود ہے۔ ان میں سے اب تک کسی کو بھی یہ معلوم نہیں تھا کہ غیر عرب ممالک میں سے یہ انڈیا ہی تھا جس نے سب سے پہلے ۱۹۶۰ء کی دہائی میں پی ایل او کو فلسطینی عوام کی، واحد نمائندہ جماعت تسلیم کیا تھا۔ اسی طرح بہت سے فلسطینی انڈیا کی طرف سے فلسطینی موقف کی طویل عرصہ سے حمایت یا پھر فلسطین کو دی جانے والی امداد اور تعاون سے بے خبر ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ تاریخی طور پر ہمارے انڈیا کے ساتھ بہت اچھے تعلقات رہے ہیں، حتیٰ کہ پی ایل او کیساتھ بھی اور انڈیا میں جو بھی حکومت رہی ہو، نہ کہ صرف اندرا گاندھی کے دور میں۔ ہمیں علم ہے کہ ان کے ساتھ ہماری دوسری اور یکجہتی وحمایت بہت گہری رہی ہے۔ میرا نہیں خیال کہ فلسطینی مذہب کی بنیاد پر کوئی موقف اختیار کرتے ہیں، پاکستان یا کسی بھی اور ملک کے حوالے سے۔ میرے خیال میں جو کچھ بھی ہوا ہے وہ یہ کہ سب سے پہلے یہ نکتہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ عوام کے پاس معلومات کا فقدان ہوتا ہے۔ یہ خامی بھارت میں بھی موجود ہے اور ہماری طرف بھی۔ میرے خیال میں نمائندہ دفاتر کو حقیقی تصویر اور تعلقات کی نوعیت واضح کرنے کے حوالے سے زیادہ متحرک کردار ادا کرنا چاہیے۔ ان دنوں ہر کوئی مذہبی پیش قدمیوں کی بنیاد پر بات کر رہا ہے، ہر کسی کو بھارت اور اسرائیل کے درمیان قریبی ربط نظر آ رہا ہے اور یہ کہ امریکہ اس طرح کے فوجی تعاون کے لئے کوشش کر رہا ہے جس طرح کہ اس نے ترکی کے ساتھ کیا تھا اور اب یہ انڈیا کے ساتھ بھی ایسا ہی فوجی معاہدہ کر رہا ہے۔ یہ اس لئے ظاہر ہے کہ کیونکہ یہ اسرائیل میں سے ہی اسرائیل کے ذریعے آتا ہے، اس لئے لوگ انڈیا کے بارے میں مشکوک ہو جاتے ہیں، اصل پس منظر اور یکجہتی و دوستی کی طویل تاریخ کو جانے بغیر۔

تو کیا ایسی چیزیں اسکولوں میں نہیں پڑھائی جاتیں، فلسطین کی تاریخ کے طور پر بھی؟

نہیں کیونکہ ہم نے کبھی فلسطین کی تاریخ پڑھانی ہی شروع نہیں کی۔ ہر وقت زیر تسلط صورتحال میں رہتے ہوئے جب یکجہتی بہت مضبوط تھی تو ہم اس وقت یا تو مصر کی تاریخ پڑھا رہے تھے یا پھر اردن کی نصابی کتابیں، ہم نے کبھی بھی فلسطینی نصاب نہیں پڑھایا تھا، ہمارا سارا مواد چھاپے خانے میں تھا اور چھاپہ خانہ اسرائیل کے زیر انتظام تھا۔ تو اب وہ وقت آیا ہے کہ ہم نے فلسطینی نصاب کی تشکیل کرنا شروع کر دی ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اسکولوں میں فلسطین کے بارے میں کچھ بھی نہیں پڑھایا گیا، کیونکہ براہ راست اسرائیلی تسلط کی بناء پر ہمیں خود اپنی نصابی کتب بنانے کی اجازت نہیں تھی۔ ہمیں ان دنوں ''فلسطین'' کی اصطلاح استعمال کرنے، اپنی نصابی کتب تشکیل دینے، یا تاریخ وثقافت کے لئے اساتذہ کی تقرری کرنے کی بھی اجازت نہیں تھی۔ یہ سب کچھ اب شروع کیا جا رہا ہے۔ مگر اب لوگ اخبارات پڑھتے ہیں، وہ اردگرد کے حالات سے باخبر رہتے ہیں، وہ صرف اس طرح کی تازہ ترین پیشرفت پر ہی غور کرتے ہیں کہ انڈیا امریکہ کے قریب ہو رہا ہے اور امریکہ اسرائیل کے انڈیا سے روابط بنانے کی کوشش کر رہا ہے خاص طور پر فوجی حوالے سے، اور یہ کہ ہم نے انڈیا کے کچھ لوگوں کی رائے سنی ہے جس کے مطابق انڈیا کو پاکستان کے ساتھ وہی سلوک کرنا چاہیے جو اسرائیل فلسطین کے ساتھ کر رہا ہے۔ اس کا معنی ردعمل رونما ہوا کیونکہ کسی بھی بیان کو بغیر سباق وسیاق کے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ہمارے درمیان تعلقات کی نوعیت مختلف ہے اور اگرچہ اب ہمارے درمیان خلیج پیدا کرنے کی کوششیں کی جا رہی ہیں، مگر ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہم نے ہمیشہ اس موقف کی پیروی کی ہے ہے کہ انڈیا کو سلامتی کونسل میں ہونا چاہیے کیونکہ اس سے فلسطینیوں کے طور پر ہمارے مفادات کو بھی تحفظ مل جائے گا۔ بجائے اس کے کہ دوری جنگ عظیم کے بعد کی صورتحال کو سلامتی کونسل کے اوپر زبردستی مسلط کر دیا جائے، انڈیا سب سے بڑی جمہوریت کی حیثیت سے اور اسے ہم اپنی دنیا کا حصہ تصور کرتے ہیں، سلامتی کونسل میں ہماری نمائندگی کر سکتا ہے۔ لہٰذا میں اس امر سے اتفاق کرتی ہوں کہ بہت سے غلط ادراکات پائے جاتے ہیں، بہت سی غلط فہمیاں موجود ہیں۔ ہمیں مل جل کر انہیں دور کرنا ہوگا۔

آپ کا انڈیا کے لوگوں کے لئے کوئی خاص پیغام؟

ہاں، میں یہ کہنا پسند کروں گی کہ دل چھوٹا نہیں کرنا چاہیے اور یہ کہ خاص طور پر ہم فلسطینی

دوستی اور یکجہتی کی طویل تاریخ کو سراہتے ہیں۔ مگر ہمیں نئے سرے سے تعلقات اور نئے مکالموں کا آغاز کرنا پڑے گا اور یہ کہ ہمیں ایک دوسرے تک رسائی حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ فلسطین، انڈیا کی دوستی ایک ایسی چیز ہے جو بعد میں پیدا کی جانے والی غلط فہمیوں یا حقائق کو مسخ کر دینے اور خلیج حائل کرنے کی کوششوں سے زیادہ پختہ اور مضبوط ہے۔ اس لئے ہمیں انڈیا کے لئے اور انڈیا سے بہت زیادہ امیدیں ہیں۔

نوٹس

1۔ اس مکالمے کے اقتباسات اس سے قبل ۲۰۰۲ء میں دی سنڈے سٹیٹمین، کلکتہ اور نیو دہلی میں ۲۶ مارچ کو اور دی ٹیلیگراف، کلکتہ میں ۷ اپریل کو شائع ہو چکے ہیں۔

2۔ یہ مکالمہ یا انٹرویو ۴ جنوری ۲۰۰۲ء بروز جمعہ کو فلسطین کے مغربی کنارے، یروشلم کے نواح میں واقع بیت حانینا میں مفتاح (Miftah) کے دفتر میں کیا گیا۔ حنان اشروی مفتاح کی جنرل سیکرٹری ہے۔